

EL MUNDO DE ODISEO

M. I. FINLEY

BREVIARIOS
Fondo de Cultura Económica

EL MUNDO DE ODISEO

por

M. I. FINLEY



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO-ARGENTINA-BRASIL-CHILE-COLOMBIA-ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA-PERÚ-VENEZUELA

Primera edición en inglés, 1954
Primera edición en español, 1961
Primera reimpresión, 1966
Segunda reimpresión, 1975
Segunda edición en inglés, revisada, 1977
Segunda edición en español, de la segunda en inglés, 1978
Primera reimpresión, 1980
Cuarta reimpresión, 1991
Quinta reimpresión, 1995

Traducción de
MATEO HERNÁNDEZ BARROSO

Título original:
The World of Odysseus

Publicado por Viking Press, Nueva York

Av. Picacho Ajusto, 227. 14200 México D. F.
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ESPAÑA, S. L.
Vía de los Poblados (Edif. Indubuilding-Goico, 4.º, 15).
28033 Madrid

I.S.B.N.: 84-375-0186-5
Depósito legal: M. 9756-1995
Impreso en España

A MARY
UNA VEZ MÁS

ÍNDICE

PRÓLOGO

No es fácil para un escritor prolongar la nueva edición de un libro que, desde su publicación original hace 22 años, ha sido frecuentemente reeditado, en 10 idiomas; que ha sido citado, discutido y atacado, en incontables libros y artículos, y que ha sido el reconocido punto de partida de los estudios de otros historiadores de la sociedad y de las ideas. Erróneo sería desmembrar el texto para plantear las cuestiones metodológicas que la obra ha suscitado, por implicación, u otros temas controvertibles. Para tales cosas remitimos al lector a los dos Apéndices nuevos de esta edición y el ensayo bibliográfico situado al final del libro.

El texto debe sostenerse por sí mismo y seguir siendo lo que siempre ha sido: el retrato de una sociedad, fundamentado en lectura minuciosa de la *Ilíada* y de la *Odisea*, apoyado por el estudio de otras sociedades para elucidar ciertos puntos oscuros de los poemas. Las instituciones sociales y los valores integran un sistema coherente y, desde nuestra perspectiva actual, muy extraño, pero ni inverosímil ni totalmente ajeno a la experiencia del antropólogo moderno. No importa que ni los antiguos griegos de centurias posteriores ni los clasicistas del siglo XIX pudieran comprenderla sin recurrir a la alegoría y a la "interpretación" simbólica. Tampoco importa que el relato sea una compilación de hechos ficticios de principio a fin.

Los estudios homéricos se han vuelto notorios por su ingobernable crecimiento, multiplicado más aún por un mar de publicaciones después de que Michael Ventris descifró las tablillas en Lineal B. Algunos expertos acaso hayan leído más obras homéricas y micénicas de lo que yo he venido haciéndolo regulares y sistemáticamente durante el pasado cuarto de siglo, pero no pueden ser muchos; por tanto, si esta nueva edición aparece muy distinta durante largos trozos, ello tiene una explicación. No he reescrito nada simplemente para mejorar el estilo ni por el gusto de reescribir. He corregido errores, añadido nueva información o nuevas perspectivas, cuando llegue a tener las que me parecieron pertinentes. Sin embargo no vi razón para alterar en lo esencial los tres capítulos principales; creo que, por lo contrario, el cuadro que describo en esos capítulos ha sido confirmado por las investigaciones más recientes. En mi discurso ante la *Classical Association* en 1974 (Apéndice I) dije que me proponía reexaminar especialmente la descripción de la gente común que hago en el capítulo III. Sin embargo, a fin de cuentas, para mejorar la descripción sólo intercalé un pequeño matiz en la redacción.

En cierto tema, la confirmación ha sido tan definitiva que me sentí obligado a hacer una supresión considerable. Cuando escribí libro a principios de los 50, por lo general se aceptaba que el mundo de Odiseo era en conjunto el mundo micénico, que terminó súbitamente, por medio de la violencia, cerca del año 1200 a.C. la pequeña minoría herética, de la que yo formaba parte, se encontraba en una situación difícil, y en 1956 añadí un apéndice, " Breve nota sobre Homero y las tablillas micénicas comillas, que se conservó en todas las ediciones siguientes. Hoy ya no se mantiene seriamente—aunque todavía se dice a menudo— que la *Ilíada* y la *Odisea* reflejan la sociedad micénica, concepto moderno del que, debe notarse, ningún griego antiguo oyó hablar. El desciframiento de las tablillas en Lineal B y la arqueología han acabado con la vieja ortodoxia. Por tanto, he suprimido el Apéndice, pero no puedo dejar de señalar que una atención debida a las instituciones sociales y la historia social ya habían anticipado lo que después encontraron la filología y la arqueología.

En cambio, por lo que hace a la poesía oral y sus técnicas, las alteraciones (en los dos primeros capítulos) son importantes, aunque no muchas. Yo escribí el original en la época en que los descubrimientos de Milman Parry, que revolucionar nuestra comprensión de la poesía heroica, apenas habían sido asimilados en el mundo de habla inglesa y aún no se conocían fuera de él. Desde

entonces se han efectuado grandes progresos en este campo, y lo modificado el texto en consecuencia. Es decir, he aceptado las opiniones con las que estaba más de acuerdo, en un tema donde aún hay controversia (vuelvo a remitir al lector a ensayo bibliográfico), acerca de la relativa estabilidad o inestabilidad de las comillas fórmulas comillas, la unidad estructural de cada poema y el genio creador del poeta (o de los poetas) a quien se deben la *Ilíada* y la *Odisea* que hoy poseemos.

A pesar de todo, he conservado unas cuantas citas de autores modernos que le son “anticuadas", aunque no por ello menos correctas, como muestra de renovada gratitud a los escritores que al principio influyeron sobre mi pensamiento. Por esta misma razón, repito mi agradecimiento manifestado en la primera edición a mis amigos...

NOTA SOBRE LAS CITAS HOMÉRICAS

Todas las citas de los dos poemas se dan por canto y número de verso. Los cantos de la *Ilíada* aparecen en números romanos, los de la *Odisea* en números arábigos. Por tanto, no es necesario indicar el título del poema en cada ocasión.

I. HOMERO Y LOS GRIEGOS

“Por convenio general de los críticos —escribió el Dr. Johnson—, la primera alabanza al genio le es debida al escritor de un poema épico, porque éste requiere la reunión de todas las fuerzas que son, cada una por separado, suficientes para otras composiciones. "Estaba pensando en John Milton cuando dijo eso, y terminó su biografía del poeta inglés con las siguientes palabras: "su obra no es el más grande de los poemas heroicos únicamente porque no es el primero". Ese título lo ha ocupado para siempre Homero, a quien los griegos llamaron simplemente “el poeta”.

Ningún otro poeta, ninguna otra figura literaria en toda la historia ocupó, por tal motivo, un lugar en la vida de su pueblo como lo hizo Homero. Fue su símbolo preeminente de nacionalidad, la autoridad intachable de su historia primitiva, y una figura decisiva en la creación de su Panteón, e igualmente su más amado y constantemente citado poeta. Dice Platón (*La república* 606 E), que había griegos que creían firmemente que Homero "ha formado a Grecia; que leyéndolo se aprende gobernar y dirigir los negocios humanos, y que no puede hacerse cosa mejor que regirse por sus preceptos". Frente a tal juicio, se empieza viendo a la *Ilíada* y la *Odisea* como una Biblia o como un gran tratado de filosofía, para encontrarse solamente con dos largos poemas narrativos, uno de ellos dedicado a unos pocos días de la guerra de diez años entre griegos y troyanos, y el otro a los contratiempos de Odisea (a quien los romanos llamaron Ulises) durante el regreso a su patria.

Homero era el nombre de un hombre, no el equivalente griego de "anónimo", y éste es el único dato cierto sobre él. Quién era, donde vivió, cuándo hizo sus composiciones poéticas, son cuestiones que no podemos contestar con seguridad, como no pudieron hacerlo los mismos griegos. En verdad, es probable que la *Ilíada* y la *Odisea* que leemos fueran obra de dos personas, y no de una sola. Están en el comienzo de la existencia de la literatura griega (y por consiguiente de las letras europeas), acompañadas de los escritos de Hesíodo, quien vivía en Grecia central del distrito llamado Beocia. Los eruditos modernos piensan que seguramente la *Ilíada*, y probablemente también la *Odisea*, no fueron compuestas en la Grecia continental, sino en una de las islas del Mar Egeo, o quizás más lejos hacia oriente, en la península del Asia Menor (actualmente Turquía). Y creen que el período entre los años 756 y 650 a.C. fue el siglo de esta primera literatura suya.

Acerca de la larga historia de los griegos, anterior a los tiempos de Homero y Hesíodo, los fragmentarios testimonios de la época se limitan a unos cientos de tablillas de barro en Lineal B, y el mudo testimonio de las piedras, la alfarería y los objetos metálicos desenterrados por los arqueólogos. El análisis intrincado de los restos de los nombres de lugares ha demostrado que el pueblo que hablaba la lengua griega, pero que ignoraba el arte de la escritura, apareció la escena hacia el año 2000 a.C.[1]. Nadie sabe de dónde vinieron originalmente. En los días de Platón, unos 1500 años más tarde, se habían extendido un inmenso territorio, desde Trebisonda, acerca de extremo oriental del Mar Negro, hasta las costas mediterráneas de Francia y del norte de África, contando entre todos quizás cinco o 6 millones de almas. Aquellos inmigrantes no fueron en modo alguno los primeros habitantes de Grecia, ni vinieron como conquistadores altamente civilizados a dominar tribus salvajes. Los arqueólogos han descubierto datos reveladores de civilizaciones pregriegas avanzadas, algunas mostrando huellas pertenecientes a la Edad de Piedra, anteriores año 3000 a.C.. Con mucho, el nivel del progreso social y material en aquella región superaba al de los recién llegados. Cuando llegó el pueblo que hablaba la lengua griega, no era una emigración en masa, ni era una horda que todo lo arrasaba, ni un gran convoy de carretas atravesando el difícil terreno montañoso de la Grecia septentrional, así como tampoco una expedición colonizadora

[1] Algunos expertos le atribuyen varios siglos más de antigüedad.

organizada, sino que más bien se trató de un proceso de infiltración, quizá con uno o dos movimientos en masa[2].

la mente humana sufre extraños errores en las perspectivas del tiempo cuando se somete a consideración el pasado remoto: los siglos se convierten en años y los milenios en décadas. Exige un esfuerzo consciente el rectificar esta idea para apreciar que una infiltración a través de varios siglos no les parece a los participantes un simple movimiento organizado. Dicho de otro modo: de los griegos, ni los nativos en cuyo mundo entraron aquellos, tuvieron probablemente idea alguna de que algo grande e histórico estaba ocurriendo. En lugar de esto, veían presentarse pequeños grupos, algunas veces pacíficos y de ninguna manera dignos de tomarse en cuenta, otras veces perturbadores e incluso violentos destructores de vidas y modos de vida. Tanto biológica como culturalmente aquellos signos fueron de constante mezcla. Se recuerda esto claramente en la en la *Odisea* (19, 172—7), cuando dice Odiseo, mezclando nombres griegos y aborígenes:

"En medio del vinoso Ponto, rodeada del mar, existe una tierra fértil, Creta; a donde hay muchos, innumerales hombres, y 90 ciudades. Allí se oyen mezcladas varias lenguas, pues viven en aquel país los aqueos, los magnánimos cretenses indígenas, los cidones, los labios, que están divididos en tres tribus, y los divinales pelasgos."

Los restos de esqueletos muestran la fusión biológica; el lenguaje y la religión aportan la prueba principal con respecto la cultura. El producto final, después de 1000 años poco más o menos, fue pueblo histórico que llamamos los griegos. En el sentido verdadero, los emigrantes originales gran griegos, sino un pueblo que hablaba proto—griego, y que llegó a ser uno de los elementos en un compuesto posterior que puede reclamar con razón ese nombre. Los anglos y los sajones en la Gran Bretaña presentan una analogía adecuada: no eran ingleses, pero habrían de hacerse algún día ingleses.

Tardaran los griegos más de 1000 años en adquirir un nombre suyo propio: de actualmente tienen dos. En su propia lengua son helenos y sus naciones la Hélade. *Graeci* es el nombre que les dieron los romanos y que adoptó más tarde toda Europa. Por otra parte, en la antigüedad sus vecinos orientales usaban además un tercer nombre para llamarlos: jonios, los hijos de Javán del Antiguo Testamento.Y los tres son tardíos, porque no encontramos ninguno de ellos aplicado genéricamente en Homero.Él llamó a su pueblo argivos, dánaos, y más frecuentemente aqueos.

La historia de esta nomenclatura es muy confusa. En Homero, Helas es tan sólo un distrito de la Tesalia meridional, Graia un sitio de Beocia junto al límite de Atenas. Después de Homero, Aquea y Argos sobrevivieron pero fueron "degradados" a nombres de lugares locales, en el sur de Grecia. Nadie sabe con certeza por qué Helas y Graia fueron "ascendidos", ni la razón de que los romanos adoptaran el último como nombre genérico (también conocido, aunque no muy común, en escritos griegos desde fines del siglo IV a. d.). También resulta ocioso especular acerca de cuándo un nombre se volvió de uso común.[3] Como en las tablillas de Lineal B no hay ninguna clave, para nosotros el principio está en la *Ilíada* y la presencia en ella de un nombre común (o nombres) en un símbolo de que ya había comenzado la historia de Grecia propiamente dicha. Pero había más que un nombre, y también eso sirve de símbolo de la diversidad social y cultural que caracterizan a Helas tanto en su infancia como en toda su historia, por muy poco que pueda verse en los dos poemas homéricos.

Sin embargo, un elemento fue notablemente estable en todo tiempo. La lengua con la cual entraron los emigrantes en Grecia se clasifica como miembro de in numerosa familia indoeuropea,

[2] Es significativo que la mayor parte de los poblados y distritos de Grecia en los tiempos históricos haya conservado sus nombres pregriegos,

[3] Otra dífícultad se debe a la aparición del nombre de lugar Achchiyava en varios textos hititas del periodo 1400-1200, y de un pueblo llamado Ekwesh en dos documentos egipcios de alrededor del año 1200 (yo mismo estuve tentado en ediciones anteriores de este libro), pero estudios más recientes han rechazado esta identificación.

que comprende las antiguas lenguas de la India (sánscrito) y de Persia, el armenio, las lenguas eslavas, varías lenguas bálticas (por ejemplo, el lituano), el albanés, las lenguas itálicas, entre ellas el latín y sus descendientes modernos, el grupo celta, del cual el gaélico y el galés han conservado alguna vitalidad hasta nuestros días, las lenguas germánicas, y varias lenguas muertas, en un tiempo habladas en la región mediterránea, como el hitita (redescubierto actualmente), el frigio y el ilirio.

Durante mucho tiempo, hasta el año 300 a. o. aproximadamente, el griego era una lengua con varios dialectos. Pero las diferencias entre e[1]los eran principalmente cuestiones de pronunciación y deletreo, y con menor frecuencia de vocabulario y sintaxis. Eran considerables, pero no tan grandes como para hacer totalmente ininteligible a quien hablaba uno de los dialectos para quienes hablaban otro, quizás no más que en el ejemplo sumamente moderno de un napolitano que va a Venecia. Incluso el dialecto poético artificial de Homero, con su base eólica incrustada en una estructura jónica y sus muchas palabras y formas forjadas por las exigencias de la métrica, aparentemente lo comprendían bastante bien tanto los incultos como los instruidos en todo el mundo griego.

Cuándo comenzaron los griegos a escribir había sido siempre un secreto encerrado en las tablillas de Creta y de Micenas; las investigaciones más recientes sugieren que la fecha puede ser tan remota como el año 1500 a. c. El punto decisivo, sin embargo, vino considerablemente más tarde, cuando los griegos adoptaron el llamado alfabeto fenicio. Con los signos vinieron los nombres fenicios para las letras, de tal modo que palabras semiticas *(aleph,* buey; *bet,* casa) se convirtieron en silabas sin sentido en griego: *Alfa, beta,* y así sucesivamente. El proceso de este préstamo no puede ser descrito o fechado ni siquiera aproximadamente: los testimonios van desde el año 1000 al 750 a. c. Lo único cierto acerca de este proceso es su carácter racional y deliberado, pues quienquiera que fuese el responsable de ello hizo mucho más que sólo imitar. No se copió simplemente el sistema de caracteres fenicios; se modificó radicalmente para adaptarlo a las necesidades de la lengua griega, que no tiene relación con la familia de las lenguas semíticas.

Poseedores de esta notable invención, los griegos podían ya registrar todo lo imaginable, desde el nombre del propietario grabado en una vasija de arcilla hasta un poema de la extensión de un libro, como la *Ilíada.* Pero lo que ellos escribieron y lo que aún se conserva son cosas sumamente desproporcionadas en su volumen. La literatura antigua, entendida con tal amplitud que comprendía ciencia, filosofía y análisis social, así como bellas letras, tuvo que sostener una grave lucha para sobrevivir. Las obras de Homero, Platón y Euclides fueron escritas a mano sobre rollos, ordinariamente hechos de papiro. De los originales se hacían copias, siempre a mano, sobre papiro, o más tarde en pergamino (vitela). Ninguno de estos materiales es perdurable. Lo que sobrevivió fue, aparte de algunas excepciones accidentales, lo que se juzgó digno de ser copiado y vuelto a copiar durante centenares de años de la historia griega y después, durante los siglos de la historia bizantina, en los cuales los valores y las modas cambiaron más de una vez, con frecuencia radicalmente.

Lo poco que ha llegado a nosotros a través de este proceso de criba se muestra fácilmente. Se conocen los nombres de unos 150 autores de tragedias griegos; mas, aparte de raros fragmentos citados por autores o antólogos griegos o romanos de época posterior, se conservan únicamente las obras de tres atenienses del siglo v a. c. Pero esto no es todo. Esquilo escribió 82 obras teatrales, y tenemos sólo 7; Sófocles, según se dice, escribió 123, de las cuales existen todavía 7; y podemos leer 18 o 19 de las 92 de Eurípides.[4] Además, lo que leemos, si es un original griego, es un texto laboriosamente colacionado de manuscritos medievales, generalmente de los siglos XIV y xv de nuestra era, producto final de un número desconocido de sucesivas copias, y por consiguiente de transcripción posiblemente deformada.

Solamente en Egipto fue posible que duraran indefinidamente los textos escritos en papiros, gracias a la deshidratación natural proporcionada por las peculiares condiciones climáticas.

[4] El total de Eurípides depende de que se acepte o no la autenticidad del *Rhesos*.

Egipto cayó bajo el dominio griego durante el imperio de Alejandro Magno, a partir del cual muchos griegos emigraron hacia el Nilo. Desde el siglo III a. c. hasta la conquista de los árabes mil años más tarde, el griego fue el lenguaje culto en Egipto, y muchos de los papiros hallados contienen fragmentos literarios que son mucho más antiguos que los de los manuscritos medievales. En algunos casos (las obras de los poetas líricos Alceo y Baquílides, algunas comedias de Menandro, los mimos de Heronda, el pequeño libro de Aristóteles sobre la constitución ateniense), los papiros han dado a luz nuevamente obras notables que estaban totalmente perdidas. Es, sin embargo, tan pequeño su número que permite subrayar el hecho de que el proceso de eliminación había tenido lugar mucho antes de los copistas monásticos de la cristiandad medieval. En la biblioteca establecida en Alejandría por los gobernantes griegos de Egipto en el siglo III a. c., la biblioteca más grande del mundo antiguo, sólo 74 o 78 de las 92 tragedias de Eurípides podían consultarse, hecho que revela una considerable pérdida en el espacio relativamente corto de dos siglos. Después, en Alejandría y en todas partes, los eruditos y bibliotecarios se defendieron del proceso de la falta de uso, conservando muchas obras por las cuales había decaído o muerto el interés general. Pero los primeros siglos de la era cristiana aquellos esfuerzos dejaron de realizarse y la desaparición de libros antiguos fue cada vez más rápida.

Los papiros de Egipto muestran también con toda claridad que, en la lucha por la supervivencia literaria, Homero no tuvo rival. De todos los restos y fragmentos de obras literarias hallados en Egipto que han sido publicados hasta 1963 hay un total de 1.596 libros de o sobre autores cuyos nombres son identificables. Esta cifra representa ejemplares, no títulos separados. De los 1.596, cerca de la mitad eran copias de la *Ilíada* o la *Odisea*, o comentarios sobre ellas. La *Ilíada* superaba en número a la *Odisea* por cerca de tres a uno. El autor inmediato más "popular" era el orador Demóstenes, con 83 papiros (incluidos también los comentarios), seguido de Eurípides con 77 y Hesíodo con 72. Platón estaba representado solamente por 42 papiros, Aristóteles por 8. Estas cifras se refieren sin duda a copias de libros hechas por los griegos en Egipto después de Alejandro; pero con toda seguridad indican que pueden considerarse como sumamente típicas del mundo griego en general. Si un griego poseía libros (esto es, rollos de papiro), era casi tan seguro que poseía la *Ilíada* y la *Odisea* como algo del resto de la literatura griega.[5] Más aún, si era cultivado, un griego debía conocer de memoria largas tiradas de los dos poemas. El conservador dirigente ateniense del siglo v a. c., Nicias, en su afán de educarlo como un auténtico caballero, llegó a obligar a su hijo a aprendérselas completas de memoria (Jenofonte, *Symposium* 3.5).

Hubo pensadores entre los griegos que dudaban de que aquello fuera bueno o deseable. A los que llamaban a Homero instructor de la Hélade, Platón (*La república*, 607 A) les replicaba Sí, él es "el más grande de los poetas y el primero de los trágicos", pero una sociedad más justa desterraría toda poesía con la sola excepción de los himnos en honor de los dioses y los elogios de los grandes hombres". Dos siglos antes, el filósofo Jenófanes había protestado porque "Homero y Hesíodo atribuyeron a los dioses todo lo que entre humanos era reprensible y sin decoro: robos, adulterios y el recíproco engaño". Mucho antes que Platón, reconoció la tremenda influencia de Homero sobre los griegos y pensaba que el efecto era totalmente malo.

Homero, esencial es recordarlo, no era exclusivamente poeta; era un narrador de mitos y leyendas. Desde luego, el proceso de la formación de mitos había comenzado entre los griegos muchos siglos antes; y progresó continuamente dondequiera que hubiese griegos, siempre por la palabra hablada y ceremonialmente. Era una actividad del más alto nivel social (y humano), no solamente el casual ensueño de un poeta o de un campesino imaginativo. El tema esencial del mito era la acción; no las ideas, los credos o las representaciones simbólicas, sino acontecimientos, ocurrencias: guerras, inundaciones, aventuras por tierra, mar y aire, luchas familiares, nacimientos, casamientos y muertes. Cuando los individuos escuchaban a los narradores durante los ritos, los

[5] He compilado estas cifras basándome en R. A. Pack, *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt* (29 ed., Ann Arbole University of Michigan Press, 1963). No todas las identificaciones son seguras, por lo que algunas de mis cifras pueden ser un poco exageradas.

juegos ceremoniales u otras ocasiones sociales, vivían a través de una experiencia ajena. Creían implícitamente al narrador. En la imaginación mítica "va incluido, siempre, un acto de creencia. Sin la creencia en la realidad de su objeto, el mito perdería su base."[6]

Eso puede ser verdad para los salvajes, se puede objetar en este punto; pero los griegos no eran salvajes. Eran demasiado civilizados para creer que fue el dios Poseidón quien corporalmente impidió que Odiseo llegara a su hogar en Ítaca, o que Zeus empreñó a Leda disfrazado de cisne, o que había hechiceras como Circe con poder de transformar a los hombres en cerdos. No eran sino cuentos simbólicos, alegorías, parábolas, quizás reflejos de ensueños del inconsciente, que trasmitían complicados análisis y visiones interiores éticos y psicológicos.

Nada podía ser más erróneo. Siempre que puede estudiar "el mito que aún está vivo" y no "momificado", no "guardado en un relicario en el repositorio indestructible pero sin vida de las religiones muertas", el antropólogo descubre que el mito "no tiene la naturaleza de la ficción. . . sino que es una realidad viva, de la que se cree que sucedió alguna vez"[7]. Los griegos de Homero no fueron hombres primitivos como los habitantes de Trobriand, descritos por Malinowski; vivían en lo que se llama con frecuencia, convencionalmente, una sociedad arcaica. Y los griegos de los siglos posteriores fueron un pueblo notablemente civilizado. No obstante, la amargura de Jenófanes en el siglo VI a. c. y la de Platón en el IV, prueba que respecto al mito muchos de sus conciudadanos compartían el punto de vista de los trobriandos, o que por lo menos estaban más cerca de éste que del punto de vista simbólico. Platón mismo no tenía dudas acerca de la veracidad de la historia en Homero; era la filosofía y la moralidad lo que él rechazaba, los conceptos de justicia y de los dioses, del bien y del mal; no la leyenda de Troya.

No debemos subestimar la proeza intelectual que fue para las generaciones posteriores el desenredar las hebras de las leyendas homéricas para crear de nuevo la guerra de Troya sin las flechas de Apolo o la Odisea sin el aliento de Poseidón produciendo galernas. Pocos griegos llegaron a rechazar francamente el mito tradicional como lo hizo Jenófanes. Entre ese extremo y la aceptación primitiva en toda su plenitud había muchos puntos intermedios, y en cada uno de ellos hay una determinada cantidad de griegos. A fines del siglo v a. C., el historiador Herodoto dijo (2.45): "Los helenos cuentan muchas cosas sin el debido examen; entre ellas está el necio mito que refieren sobre Héracles." Ese mito describe cómo Héracles (más conocido actualmente en la forma latina, Hércules) fue a Egipto, estuvo a punto de ser sacrificado a Zeus, y en el momento último derribó a todos sus captores. Qué necedad es esto, dice Herodoto, cuando un estudio de las costumbres egipcias revela que los sacrificios humanos eran imposibles entre los egipcios. Pero a Herodoto no se le hizo difícil creer que Héracles existió de hecho en el pasado. En realidad pensaba que hubo dos. Herodoto fue un hombre que viajó mucho y entre sus descubrimientos halló mitos y cultos de Héracles, o fenómenos paralelos, en todas partes: en el Tiro fenicio y en Egipto tanto como entre los helenos. Trató de encontrar la verdad en la fábula y de reconciliar las contradicciones y las discrepancias. Una de sus conclusiones fue que el nombre de Héracles era de origen egipcio (por lo cual, más tarde, Plutarco lo acusó de "amante de los bárbaros") y que había de hecho dos figuras de ese nombre: un dios y un héroe.

¿Qué otra cosa pudo haber hecho Herodoto? La tradición acumulada, durante siglos, de mitos y leyendas sagrados y profanos, era todo lo que había en el camino de la historia griega primitiva. Ciertos datos obviamente se contradecían a sí mismos desde el comienzo. En cierto aspecto, los antiguos griegos fueron siempre un pueblo dividido en su organización política. En tiempos de Herodoto, —y durante muchos años antes, había colonias griegas no solamente en toda el área de la

[6] Ernst Cassirer, *Antropología filosófica* (Fondo de Cultura Económica, 1963), p. 117.

[7] B. Malinowski, "Myth in Primitive Psychology", reproducido en su obra *Magic, Science and Religion and Other Essays* (Nueva York: Anchor Books, 1954), pp. 100-101.

Hélade moderna, sino asimismo a lo largo de las costas del Mar Negro, en lo que ahora es Turquía, en la Italia meridional y Sicilia oriental, en las costas del norte de África y en el litoral de la Francia meridional. Dentro de esta elipse, de unos dos mil cuatrocientos kilómetros de extremo a extremo, había cientos y cientos de comunidades, con frecuencia diferentes en su estructura política y tenaces siempre en destacar sus soberanías separadas. Nunca en el antiguo mundo fue aquello una nación, un simple territorio nacional bajo un gobierno soberano, llamado Grecia (o cualquier sinónimo de Grecia).

Un mundo de este tipo no podía producir una mitología nacional coherente y unificada. En los primeros siglos, cuando la creación de mitos era un proceso activo en su etapa más vital, necesariamente sufrían los mitos constantes alteraciones. Cada nueva tribu, cada llueva—comunidad, cada cambio en las relaciones de poder dentro de la élite aristocrática, significaba algún cambio en las genealogías de los héroes, en la amplitud de los feudos de las familias antiguas, en las delicadas relaciones entre hombres y dioses. Obviamente, la nueva versión resultante en un área no coincidía con las decenas de nuevas o viejas versiones existentes en otras regiones; ni se intentaba unificarlas. Los narradores de mitos y sus auditorios no eran eruditos; tomaban parte sus propias actividades sociales y no se preocupaban en lo absoluto de los mitos de otros. Era un mundo enteramente distinto el que existía cuando un historiador como Herodoto emprendió el estudio de la mitología comparada. Fue necesario manipular las narraciones tradicionales: manipularlas y no desecharlas. Fueron confrontadas para determinar su consistencia interna, corregidas y ampliadas con el conocimiento adquirido de los registros y tradiciones mucho más antiguos de otros pueblos (egipcios y babilonios en particular) y racionalizadas siempre que fue posible. Purificadas de esta manera, podían conservarse aquellas narraciones tradicionales como historia, si no como algo más.

No se ha conocido nunca una sociedad humana sin mitos, y ciertamente es dudoso que una sociedad tal sea posible. Una medida del progreso del hombre des—de sus orígenes más primitivos hasta lo que nosotros llamamos civilización es la manera en que domina sus mitos, su habilidad para distinguir entre las zonas de comportamiento, la extensión en que somete cada vez más su actividad al gobierno de la razón. En este proceso los griegos fueron extraordinarios. Acaso su más grande conquista sea su descubrimiento (más exactamente el descubrimiento de Sócrates) de que el hombre es "aquel ser que, si se le hace una pregunta racional, puede dar una respuesta racional."[8] Homero se hallaba tan lejos de Sócrates que ni siquiera concibió al hombre como un conjunto psíquico integrado. No obstante, Homero representa la primera etapa en la historia del dominio griego sobre sus mitos; sus poemas son frecuentemente pregriegos, por así decirlo, en su tratamiento del mito; pero hay también en ellos llamaradas de algo más, de un genio ordenador del mundo, que logra armonizar al hombre y a la naturaleza, a los hombres y a los dioses, en tal forma que los siglos sucesivos pudieron extender y elevar esta armonía hasta lograr la gloria del helenismo.

Si es cierto que la historia europea comenzó con los griegos, es igualmente cierto que la historia griega comenzó con el mundo de Odiseo. Y, como todos los comienzos humanos, tuvo tras de sí una larga historia. Pues la historia, como hizo notar Jacob Burckhardt, es el campo de estudio en que no se puede empezar con el principio.

II. BARDOS Y HÉROES

LA FÁBULA de la decadencia y caída del hombre ha sido narrada de muchas maneras. Una versión de complicada construcción, probablemente de origen iranio, había destinado al hombre a

[8] Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 21 (la redacción es suya, no de Sócrates).

que atravesara cuatro edades, cuatro etapas que lo apartaban más y más de la justicia y la moralidad, del paraíso en que lo habían situado los dioses originalmente. Cada edad estaba simbolizada por un metal siguiendo este orden descendente: el oro, la plata, el bronce y el hierro.

Con el tiempo, este mito llegó, por el Oriente, hasta Grecia. Pero cuando lo encontramos allí por vez primera, en Los trabajos y los días de Hesíodo (156—73), había asimilado un nuevo elemento. Entre la Edad del Bronce y la entonces presente edad del hierro, se había colado un quinto elemento.[9]

"Cuando la tierra acabó de cubrir esta nueva raza [la del bronce], tal como hizo con las anteriores, Zeus, hijo de Cronos, creó una cuarta sobre la gleba nutrídora; raza ésta más brava y justa, raza divina que tomó el nombre de raza de semidioses, mantenida luego por cuantas razas nos precedieron. Mas todos ellos perecieron en la dura guerra y en las matanzas dolorosas, unos ante los muros de Tebas, la de las siete puertas, sobre el suelo cadmeido, combatiendo por los rebaños de Edipo, y otros más allá del abismo marino, en los campos de Troya, adonde la guerra los llevara sobre sus navíos. La guerra tuvo entonces por causa a Helena, de los hermosos cabellos, y por consecuencia la sombra de la muerte, que llegó a envolverlos a todos. Zeus el Cronida, padre de los dioses, les dio existencia y morada alejados de los hombres, estableciéndolos en los confines de la tierra. Es allí en donde viven, libre su corazón de inquietudes, en las Islas de los Bienaventurados, al borde de los profundos torbellinos del Océano; para ellos, héroes afortunados, da el fecundo suelo tres veces por año una floreciente y dulce cosecha."

No sabemos si fue Hesíodo o algún predecesor suyo anónimo quien convirtió el mito oriental de las cuatro edades en este mito helénico de cinco edades. Ni importa gran cosa, porque lo esencial está claro. Una tradición griega separada se impuso sobre la importación mal digerida, y la fusión se realizó floja. y descuidadamente. En la época en que llegó a Grecia el mito oriental, los helenos habían fijado firmemente en la historia de su pasado una edad de héroes. De ninguna manera renunciarían a aquel breve periodo de honor y de gloria. En lugar de esto, lo insertaron en la sucesión de metales, dejando a los eruditos modernos que ahondaran en la tosquedad y en las contradicciones para que llegara a reconstruir una unidad con las explicaciones.

Pocos griegos, primitivos o tardíos, dudaron alguna vez en la existencia de una época de héroes. Sabían todo lo referente a ellos: sus nombres, sus genealogías y sus hazañas. Homero era su más autorizada fuente de información, pero no era la única. Desgraciadamente, ni Homero ni Hesíodo tuvieron el más mínimo interés por la historia en el sentido en que nosotros podemos entenderla. A los poetas les interesaban ciertos hechos del pasado, no con relación a otros hechos pasados o presentes, y en el caso de Homero, ni aun con las consecuencias de aquellos hechos. El resultado de la guerra, de la caída y destrucción de Troya y los frutos de la victoria griega habrían tenido gran importancia para un historiador de la guerra. Pero el poeta de la *Ilíada* fue totalmente indiferente a todo ello y el poeta de la *Odisea* apenas si mostró un poco más de interés. Algo parecido ocurre respecto a las edades fijadas para el hombre. La versión de Zoroastro muestra una exactitud mecánica: cada edad era de 3 000 años, y en cada una de ellas la ley y la moralidad decaían en una cuarta parte. En Hesíodo no hay la menor indicación acerca de fechas o duraciones, así como Homero no da información alguna acerca de la fecha en que ocurrió la guerra de Troya aparte de "Hubo una vez..."

Más tarde, los griegos establecieron la cronología con todo detalle. Aunque no llegaron a ponerse completamente de acuerdo, pocos se apartaron demasiado de una fecha equivalente a 1200 a. C. para la guerra con los troyanos y de un periodo de cuatro generaciones en cuanto a la era de los héroes. Decidieron que Homero vivió cuatrocientos años más tarde, y que Hesíodo fue contemporáneo suyo (según una tradición, incluso su primo).

---

[9] Hesíodo escribió "razas" (*genei*), no "edades", pero estas últimas son un equivalente más apropiado en un idioma moderno.

Naturalmente los héroes son ubicuos. Siempre hay hombres llamados héroes; y esto lleva a confusión, porque la identidad en la clasificación encubre una diversidad desconcertante de sustancia. En cierto sentido, los héroes buscan siempre honor y gloria, y esto también puede producir confusión si no se define con mayor exactitud el contenido del honor y del camino hacia la gloria. Pocos héroes de la historia o de la literatura, desde el drama ateniense del siglo v a. c. hasta nuestro tiempo, compartieron la simplicidad mental de sus contrafiguras homéricas. En éstas, todo giraba alrededor de un simple elemento de honor y virtud: fuerza, bravura, valor físico, proezas. Del mismo modo, no había ninguna debilidad, ningún rasgo no heroico aparte de uno solo: la cobardía y la consiguiente incapacidad para perseguir metas heroicas.

"¡Zeus y demás dioses! ——invocaba Héctor—. Concededme que este hijo mío sea, como yo, ilustre entre los teucros y muy esforzado; que reine poderosamente en Ilión; que digan de él cuando vuelva de la batalla: ¡*es mucho más valiente que su padre!; y* que, cargado de cruentos despojos del enemigo a quien haya muerto, regocije de su madre el alma." [10*]

No hay conciencia social alguna en estas palabras, ni huella del Decálogo; no se ve ninguna responsabilidad aparte de la familiar, ninguna obligación para con una persona o una cosa, sino solamente para con las propias proezas *y* el propio ímpetu hacia la victoria *y* el poder.

La edad de los héroes, tal como la entendía Homero, fue, pues, una época en que los hombres superaban a los patrones sucesivos de un grupo de cualidades específicas y severamente limitadas. En cierta medida, aquellas virtudes, aquellos valores y capacidades fueron compartidos por muchos hombres de aquel periodo, porque de otro modo no hubiera habido una edad distintiva de héroes entre la del bronce y la del hierro. Particularmente en la *Odisea*, la palabra "héroe" es una expresión de clase para toda la aristocracia, y a veces hasta parece comprender a todos los hombres libres. "Mañana —indicó Atenea a Telémaco—, convoca en el ágora a los héroes aqueos" (I. 272), con lo que quería decir "reúne a la asamblea regular de Ítaca".

Que de hecho nunca había habido una edad heroica de cuatro generaciones en Grecia, en el sentido exacto e implícito de Homero, apenas si requiere demostración. El problema serio para el historiador es el de determinar si en los poemas hay, y en qué extensión, algo que se relacione con la realidad social e histórica; en otras palabras, hasta qué punto existía el mundo de Odiseo solamente en la imaginación del poeta, y en qué medida existía fuera de ella, en el espacio y en el tiempo. La cuestión primordial que debe considerarse es de dónde tomó el poeta sus ideas acerca de ese mundo, y sus historias de sus guerras y de las vidas privadas de sus héroes.

El poema heroico, género del cual son la *Ilíada y* la *Odisea* los más grandiosos ejemplos, debe distinguirse de la épica literaria como lo es la *Eneida o El paraíso perdido.* La poesía heroica es siempre poesía oral; está compuesta oralmente, con frecuencia por bardos iletrados, y se recita cantando a un auditorio que la escucha. Formalmente es inmediatamente reconocible por la repetición constante de frases, versos y grupos de versos en conjunto. El amanecer casi siempre es en Homero: "Y cuando apareció la Aurora con sus dedos rosáceos, la hija de la mañana. . ." Cuando es enviado un mensaje verbal (y los mensajes homéricos nunca están escritos) el poeta hace oír al mensajero el texto exacto y después lo repite palabra por palabra al que lo recibe. Atenea tiene "ojos de buho", la isla de Itaca está "ceñida por el mar", Aquiles es "saqueador de ciudades".

[10] *Ilíada*, VI, 476-81. Existe aquí un problema de traducción. En la psicología homérica, todo sentimiento, emoción o idea eran atribuidos a un órgano del cuerpo, tal como el corazón o el no identificable *thymos*. Algunas veces, al sentimiento mismo se le daba el nombre del órgano. Tales frases son difícilmente traducibles.

* La traducción que da generalmente L. Segalá y Estalella es "alma", término que mantenemos por ser su versión la que seguimos en todo el libro, con excepción de los nombres de los dioses, ya que Segalá emplea los de la mitología romana y nosotros, en cambio, los de la griega. [T.]

No obstante, no se trata de una repetición simple y monótona. Hay treinta y seis epítetos diferentes para Aquiles, por ejemplo, y la elección se halla rigurosamente determinada por la posición en el verso y por la forma sintáctica requerida. Se ha calculado que hay unas veinticinco expresiones de fórmulas, o de fragmentos de fórmulas, en las primeras veinticinco líneas de la *Ilíada.* Aproximadamente la tercera parte del poema entero consiste en versos o grupos de versos que se presentan más de una vez en la obra, y lo mismo ocurre en la *Odisea.*

Los lectores de libros impresos han comprendido con frecuencia, equivocadamente, el artificio de la repetición petición como una señal de imaginación limitada y del estado primitivo del arte de la poesía. De esta suerte, críticos franceses de los siglos XVI y XVII situaron a Virgilio por encima de Homero precisamente porque aquél no se repetía a sí mismo, sino que siempre encontraba un nuevo fraseo y nuevas combinaciones. Lo que no llegaron a percibir es que la expresión repetida es indispensable en la poesía heroica. El bardo compone directamente ante su auditorio; no recita versos que tiene en la memoria. En 1934, a petición del profesor Milman Parry, un bardo servio de sesenta años, que no sabía leer ni escribir, le recitó un poema de las dimensiones de la *Odisea,* construyéndolo a medida que lo recitaba, pero sosteniendo el metro y la forma e inventando una narración complicada. La ejecución de esta hazaña duró dos semanas, con una semana intermedia; el bardo cantaba durante dos horas en la mañana y durante otras dos en la tarde.

Una proeza de esta especie exige enorme concentración tanto del bardo corno del auditorio. Su realización sólo puede atribuirse a la circunstancia de que el poeta, profesional con largo número de años de aprendizaje tras él, tiene a su disposición las materias primas necesarias: multitud de incidentes y de fórmulas, acumulados por generaciones de trovadores anteriores a éL La estirpe griega comprendía numerosas variaciones de mitos, irremediablemente contradictorios, que habían sido creados en relación con sus ritos religiosos; todo género de fábulas sobre héroes mortales, algunas fantásticas y otras más o menos lógicas; y las fórmulas que podían convenir a cualquier incidente: la proximidad del amanecer y del anochecer, escenas de combate, de funerales y de banquetes, actividades cotidianas de los hombres (levantarse, comer, beber y dormir), descripciones de palacios y praderas, de armas y tesoros, metáforas del mar o de los pastos, y así sucesivamente. De todos estos bloques de construcción el poeta edifica su obra, y cada una de éstas, o mejor dicho, cada representación, es nueva, aunque todos los elementos puedan ser viejos y ampliamente conocidos.

La repetición de lo familiar es igualmente necesaria para el auditorio. Poner atención a un cuento largo y polifacético, narrado frecuentemente durante varios días y noches, cantado en un lenguaje que no es el lenguaje de la conversación de cada día, con su orden artificial de las palabras impuesto métricamente y con m vocabulario y sus formas gramaticales extraños, no deja de ser también una proeza, hecha posible precisamente por los mismos artificios de fórmulas que son indispensables para el creador. El poeta tanto como el auditorio descansan frecuentemente, podríamos decir, mientras aparecen nuevamente las familiares auroras de los rosáceos dedos y se repiten los mensajes palabra por palabra cuando llegan a su destino. Mientras descansan, el uno prepara el verso o el episodio próximo; los otros se disponen a escucharlo.

Ahora bien, es posible que, según se ha dicho recientemente, la Il*íada,* tal como la conocemos, fuera compuesta por escrito y no oralmente. Es casi indiscutible que la *Ilíada* ostenta una calidad de originalidad y genio que supera a todos los demás poemas heroicos, incluso a los mejores de ellos: por ejemplo el *Beowulf, El Cid* o *La canción de Roldán.* Aun así, tanto la *Ilíada* como la *Odisea* revelan en máxima medida todas las características esenciales de la poesía heroica no escrita de todo el mundo. Detrás de ellas yace una larga práctica en el arte del bardo, que desarrolló el notable, pero totalmente artificial, dialecto de los poemas, un dialecto que jamás habló ningún griego, pero que persiste a través de los tiempos como el lenguaje épico griego. Tras ellas están, asimismo, todas las generaciones que fueron creando los elementos expresivos, los sillares de los poemas.

Con la *Ilíada y* la *Odisea,* la poesía heroica griega conquistó su gloria. Muy pronto, el bardo que

componía a medida que cantaba comenzó a ceder su lugar al rapsoda, que fue primitivamente un recitador de versos memorizados, y al escritor mercenario que preparaba versiones farragosas con escaso mérito literario. Nuevas formas escritas, como son el poema lírico breve y después el drama, reemplazaron a la épica oral como vehículos de expresión artística. Cuándo ocurrió exactamente el cambio es un tema cuya discusión no abandonan los expertos, y no parece que llegarán alguna vez a un acuerdo. Un punto de vista plausible es el pensar que la *Ilíada* recibió aproximada, pero no exactamente, la forma en que ahora la tenemos, en el siglo VIII a. c., más probablemente en la segunda mitad del siglo que en la primera; que Hesíodo floreció una generación después, poco más o menos; y que la *Odisea* fue compuesta a su vez una o dos generaciones después de Hesíodo.

Este esquema de las fechas, con dos Homeros separados por un centenar de años, parece ser imposible a primera vista. Durante más de dos mil años, los hombres de gusto, inteligencia y experto saber jamás dudaron de que hubiese sido un solo individuo quien escribió la *Ilíada y* la *Odisea*, *y* su juicio unánime se apoya en el estilo y lenguaje de los poemas, que de hecho son indiferenciables aparte de ciertas preferencias interesantes en lo que atañe al vocabulario. Pero una vez que la técnica de la antigua composición barda fue descubierta nuevamente, y con ello el secreto de la uniformidad engañosa del estilo, entonces las diferencias realmente grandes entre los dos poemas podían verse en su perspectiva total. Algunas de estas diferencias ya se habían comentado en la Antigüedad. El romano Plinio hizo notar que hay más magia en la *Odisea,* y tenía razón hasta cierto punto. En la *Ilíada, las* intervenciones de los dioses tienen el carácter de milagros menores, pues ni aun Aquiles posee poderes mágicos, aunque Tetis, su madre divina, vela sobre él constantemente. La *Odisea* presenta intervenciones semejantes; pero contiene también el episodio de Circe, que se apoya en una serie de fórmulas mágicas en el sentido y forma más exactos.

Una diferencia más radical puede observarse en las relaciones entre héroes y dioses. Aunque las decisiones básicas se toman en el Olimpo en ambas narraciones, los dioses intervienen sólo esporádicamente en la *Ilíada*, en la *Odisea,* en cambio, Atenea dirige a Odiseo y Telémaco paso a paso. El segundo poema comienza en los cielos con la invocación de Atenea a Zeus para que dé fin a las pruebas del héroe, y termina cuando la diosa hace cesar la sangrienta contienda entre el héroe y los parientes de los pretendientes a quienes había dado muerte. Difiere incluso la motivación de los dioses; en la *Ilíada* es personal la expresión del agrado o el desagrado de las divinidades individuales hacia uno u otro héroe, en tanto que en la *Odisea* se sustituyó el elemento personal, aunque sólo en parte y todavía en forma rudimentaria, por los requerimientos de la justicia.

La *Ilíada* está repleta de la acción de los héroes. Incluso cuando se aparta de su tema central, la cólera de Aquiles, su atención nunca se aparta de los actos e intereses heroicos. La *Odisea,* aunque más corta, tiene tres temas distintos y desconectados en su esencia: las andanzas fabulosas de Odiseo, la lucha por el poder en Itaca y el regreso de Menelao, Agamenón y los demás héroes. Dada su situación en una edad de héroes, la *Odisea* tiene solamente un verdadero héroe, el propio Odiseo. Sus compañeros son personajes sin carácter Su hijo Telémaco es dulce y obediente, y quizá cuando crezca se convierta en héroe, pero el poeta no llega a tomarlo como tal. Los pretendientes de Penélope son villanos, lo cual es una incongruencia, ya que "héroe" y "villano" no son propiamente antónimos; no son tampoco expresiones conmensurables; en consecuencia, no hay villanos en la *Ilíada*. La misma Penélope es poco más que un carácter conveniente "mitológicamente conseguible".[11] Llega a ser una heroína moral para las generaciones posteriores, encarnación de la bondad y de la castidad, para ser comparada con la infiel y asesina Clitemnestra esposa de Agamenón pero el término "héroe" no tiene género femenino en la edad de los héroes.

Finalmente, la *Ilíada* se orienta hacia el este, desde el punto ventajoso de Grecia; la *Odisea* por el contrario hacia el oeste. Las relaciones griegas con Occidente y comienzan relativamente

[11] Rhys Carpenter, Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics (University of California Press, 1946), p. 165.

tarde, no antes de mediados del siglo VIII a. c., y en forma más bien de tentativas, para realizar en el siglo siguiente una extensa penetración y emigración a Sicilia, Italia meridional y aún más lejos. Se supone, pues, que la *Odisea* refleja este nuevo aspecto de la historia de Grecia manejando los materiales tradicionales y dirigiéndolos al occidente. No quiere decir esto que los viajes de Odiseo puedan trazarse en un mapa. Han fracasado todos los intentos que desde tiempos antiguos han querido trazar esta ruta. Como dijo el gran geógrafo Eratóstenes a fines del siglo III a. C., "Encontraréis la escena de los víajes de Odiseo cuando descubráis al remendón que cosió la bolsa de los vientos" (Estrabón 1.2.15). Incluso el detalle topográfico de la isla de Ítaca, morada de Odiseo, puede que no sea sino un engaño, ya que hay varios rasgos esenciales propios de la vecina isla de Leucas, pero enteramente inexistentes en Ítaca. A pesar de estas diferencias, la *Ilíada y la Odisea* forman un grupo frente a los poemas de Hesíodo, en particular frente a *Los trabajos y los días.* No obstante *del* uso del lenguaje y las fórmulas, Hesíodo no se encuentra propiamente entre los poetas heroicos. Siempre que trata de asuntos que no son evidentemente un mito, cuando trata de la sociedad humana y de la conducta de los hombres, suele ser personal y contemporáneo en su perspectiva. Los caracteres de que trata no son héroes ni mortales comunes de tiempos pasados, sino Hesíodo mismo, su hermano, sus vecinos. Hesíodo forma totalmente parte de la edad de hierro del presente, del mundo arcaico griego de los siglos VIII y VII a. c.

No sucede lo mismo con la *Ilíada* ni con la *Odisea.* Se ocupan de una era desaparecida, y su contenido es inequívocamente antiguo. La *Odisea,* en particular, abarca un amplio campo de actividades y relaciones humanas: estructura social y vida familiar, realeza, aristócratas y plebeyos, celebración de banquetes, arado de la tierra y cría de cerdos. De estas cosas sabemos algo en lo que se refiere al siglo vil, en el cual parece que fue compuesta la *Odisea;* pero lo que sabemos y lo que narra la *Odisea* simplemente no concuerda. Basta con señalar la *polis* (ciudad—estado), forma de organización política extendida por entonces en el mundo heleno. En la isla de Quío, que con mayor insistencia ha reclamado ser el lugar de nacimiento de Homero, la *polis* incluso se había convertido en democracia, según la prueba que aporta el fragmento de una inscripción en una piedra, de fecha escasamente posterior a la *Odisea.* Pero en ninguno de los dos poemas se encuentra huella alguna de una *polis en* su sentido poli—tico clásico. *Polis,* en Homero, no significa otra cosa que un lugar fortificado, una ciudad. Los poetas de la *Ilíada y* la *Odisea,* en oposición a Hesíodo, no fueron sustancialmente ni personales ni contemporáneos en sus referencias.

En nuestros textos presentes, cada poema está dividido en veinticuatro "libros", uno para cada letra del alfabeto griego. Este fue un arreglo posterior, obra de los eruditos alejandrinos, y su arbitrariedad es evidente. Los libros varían entre sí en longitud y no siempre tienen unidad de contenido, aunque algunos presentan tal continuidad que pudiera uno pensar que fueron planeados para recitarse de una asentada. Para analizar debidamente los poemas, hay que leerlos sin fijarse en la división alejandrina. Se verá entonces cómo, en la *Odisea,* la historia de la guerra de Troya, la lucha con los pretendientes, y un cuento de hadas —las aventuras de un Simbad el Marino griego— fueron hilvanados (rapsoda es, literalmente, un "hilvanador de cantos") junto con muchas pequeñas piezas, como el mito del adulterio entre Ares y Afrodita, los mitos sobre el más allá. Y la narración del secuestro de un joven príncipe y su venta como esclavo (el porquero Eumeo). La *Ilíada* no tiene piezas tan grandes e independientes; pero los pequeños trozos son innumerables. Cada reminiscencia y leyenda genealógica pudo haber circulado, y lo hizo, sin duda, como un poema heroico corto e independiente. La narración de los juegos funerales para Patroclo era adecuada, sin otra alteración que un cambio en los nombres, dondequiera que el narrador requería el entierro de un héroe. Los fragmentos de la mitología olímpica se ajustan donde—quiera.

El genio de la *Ilíada y* la *Odisea* no reside primordialmente en las piezas individuales, ni siquiera en el lenguaje, porque todo ello era un acervo común de materiales de que todo bardo podía disponer. La preeminencia de un Homero *yace* en la escala en que trabajó y en el frescor con que seleccionó y elaboró lo que había heredado, en las pequeñas variaciones que introdujo,

es decir en el hilvanado del conjunto. Paradójicamente, ocurre que cuanto mayor es la masa de materiales acumulados, mayor es también la libertad del poeta, supuestos el deseo y la habilidad para aprovecharla. Por medio de su destreza sin paralelo en la elección de incidentes y en las fórmulas de fondo, y en sus combinaciones, un Homero pudo crear un muro en su propia imaginación, notablemente distinto en ciertas situaciones esenciales de aquel que los bardos más viejos le habían entregado; y, sin embargo, permanece aparentemente dentro de la senda fijada por la tradición barda, y de hecho mantiene gran parte de aquel mundo tradicional.

Meramente como narraciones, la *Ilíada* y la *Odisea*, en toda su longitud sin precedente, omiten muchísimo de lo que era en su tiempo la historia aceptada de la guerra de Troya y sus resultados. Fue esto asunto de libre decisión, porque los poetas conocían muy bien toda la historia, así como suponían que sus auditorios la sabían igualmente. El posterior monopolio de la *Ilíada y* la *Odisea* fácilmente resulta engañoso: siglos de relatos orales debidos a profesionales y legos, competentes e incompetentes, diseminados por toda la Hélade, inevitablemente produjeron miríadas de variantes[12].

Después se compusieron otros poemas épicos, visiblemente inferiores, tomados del acervo tradicional, hasta que hubo un ciclo canónico de siete poemas que narraban la historia de la creación de los dioses hasta la de la muerte de Odiseo y el casamiento de Telémaco y Circe. Durante cierto tiempo todos ellos fueron atribuidos a Homero; el Homero a quien atacó Jenófanes era probablemente un nombre colectivo para el ciclo troyano. [13] Sin embargo, las cualidades incomparables de la Ilíada y la *Odisea* fueron reconocidas desde el principio, aunque no se llegó sino hasta los siglos IV y ni a. c. a la conclusión de que no era Homero el que había escrito el resto del ciclo. Los otros poemas sobrevivieron unos quinientos o seiscientos años después y luego desaparecieron, excepto unos pocos versos en antologías o citas.

Cabe pensar que los bardos que dieron finalmente forma a la Ilíada y a la Odisea lo hicieron por escrito. No obstante, la difusión de los dos poemas se realizó por vía oral. El mundo griego de los siglos VIII y VII a, c. era profundamente iletrado, a pesar de la introducción del alfabeto. De hecho, la literatura griega continuó siendo oral durante mucho tiempo. Las tragedias, por ejemplo, fueron indudablemente compuestas por escrito; pero eran leídas por no más de unos cuantos centenares de individuos, aunque eran escuchadas y vueltas a escuchar por miles y miles de gentes en todo el territorio de la Hélade. La recitación de la poesía ——heroica, lírica o dramática—— fue siempre un rasgo esencial de los numerosos festivales religiosos. Los orígenes de esta práctica se pierden en la prehistoria, cuando el mito era, con frecuencia, drama ritual, vívida representación, ante el pueblo reunido, de la sucesión de las estaciones o cualquier fenómeno que inspirara la ceremonia. En los tiempos históricos siguió viviendo el drama ritual y continuó floreciendo en el culto a Deméter y en otros ritos conocidos colectivamente como "misterios". Pero ya no constituían las grandes ocasiones festivas de ejecución dramática y recitación poética. El lugar de Homero estaba en las conmemoraciones oficiales en que se honraba a los dioses olímpicos, algunas de ellas panhelénicas, como los juegos olímpicos cada cuatro años dedicados a Zeus, otras panjónicas, como la fiesta de Apolo en Delos y otras más puramente locales, como las Panateneas anuales en

[12] Una de las escenas del llamado Vaso de François elaborado recipiente ateniense pintado por Clitias cerca de 575 a. C. (más de un siglo después de la composición de la *Ilíada),* muestra los juegos de los funerales de Patroclo, pero de los cinco aurigas nombrados, sólo Diomedes aparece en la *Ilíada* entre los competidores.

[13] El longevo Jenófanes nació cerca del año 575 a. c. La mordacidad de su crítica es prueba de la enorme atracción popular de "Homero" a mediados del siglo VI a. C. A fines de ese siglo, Teágenes de Rhegium escribió la primera exégesis de Homero que hoy se conoce, y quizás inició el método alegórico de interpretación que luego fue común.

Atenas.[14] El drama ritual había desaparecido no quedando de él más que algunos vestigios; en su lugar los dioses eran celebrados por otros medios, que establecían una comunión menos directa y menos "primitiva” entre los hombres y los inmortales.

En gran parte, los recitadores y ejecutantes eran profesionales, y uno de los hechos interesantes de la historia social es que en muchos sectores de aquel mundo ellos eran de los primeros que infringían la ley prístina de que un hombre vive, trabaja y muere dentro de su tribu o comunidad. Hay una insinuación de esto en la Odisea, cuando el porquero Eumeo, reñido por haber llevado un mendigo extranjero al banquete en el palacio, disimuladamente rechaza la culpa con una pregunta retórica (17.382—5):

“¿Quién iría a parte alguna a llamar a nadie, como no fuere de los que ejercen su profesión en el pueblo: un adivino, un médico para curar las enfermedades, un carpintero o un divinal aedo que nos deleite cantando?" El marco de referencia es, en este caso, naturalmente, la fiesta privada, puramente secular, y no un festival religioso. Pero el viajero ejecutante de rituales (incluso la compañía organizada, tal como los Ariori de las Islas de la Sociedad y los Hula de Hawai) es conocido desde sociedades mucho más primitivas. Los artistas viajeros fueron importantes en Grecia a lo largo de toda su historia. El *Ion* de Platón toma su nombre de un rapsoda, Ion de Éfeso en Asia Menor. Cuando comienza el diálogo, refiere Ion a Sócrates que acaba de llegar de Epidauro, donde ganó el primer premio por su recitación homérica en los juegos cuadrienales de Asclepio, y que espera ser igualmente vencedor en el próximo festival panatenaico en Atenas.

La combinación de la transmisión oral con la falta de centralización política podía con el tiempo producir muchas *Ilíadas*, cada vez más distintas de la "original". La tentación de alterar el texto debe de haber sido grande, ya solamente en el terreno político. Como autoridad inconmovible acerca de la historia primitiva, Homero fue con frecuencia motivo de desconcierto: por ejemplo, para los atenienses, cuyo papel patéticamente reducido en la gran guerra "nacional" contra Troya, estaba cada vez más en desacuerdo con su creciente importancia en los asuntos políticos griegos. Pero en su agria lucha en el siglo VI con Megara por el dominio de la isla de Salamina que domina el puerto de Atenas, podía ésta justificar su reivindicación sobre terrenos históricos. "Ayax —dice la *Ilíada* (II 557—558)— había partido de Salamina con doce naves, que colocó cerca dé las falanges atenienses." A esto Megara sólo podía responder —ya que ni la exactitud de la historia de Homero ni su invitación a disputas territoriales fueron sometidas a discusión— que se trataba de una falsificación. La frase "había partido", decían los megarenses, fue una deliberada interpolación ateniense, y no una parte del texto auténtico.

En el caso de Salamina, los eruditos alejandrinos de los siglos siguientes tendían a estar de acuerdo con Megara. El falsificador, pensaban, fue Pisístrato, tirano de Atenas desde 545 hasta 527 a. c., quien, juntamente con SoIón, había conquistado Salamina de los de Megara. Y lo que es más importante aún: se atribuyó a Pisístrato el haber resuelto una vez por todas el problema de un texto homérico auténtico, por haberlo mandado fijar y escribir por expertos en una edición ción formal, por así decirlo. Cierta tradición discordante asignó este papel a Solón, autor de la gran reforma constitucional ateniense del año 594 a. c. Según palabras de Diógenes Laercio, que escribió sus *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* en el siglo III d. C., pero que en esta obra cita a un autor de una *Historia de Megara* del siglo IV a. c., fue Solón quien "prescribió que se coordinasen los poemas de Homero, a fin de que sus versos y contexto tuviesen entre sí mayor correlación" (I 57).

Un estudio cuidadoso del dialecto de los poemas parece haber demostrado que hubo una revisión ateniense relativamente antigua (del siglo VI), de nuestros textos actuales de la *Ilíada y* la

[14] Los juegos olímpicos fueron la excepción notable. Durante toda su historia de más de mil años, los juegos olímpicos siempre fueron una competencia puramente atlética, lo que es significativo por el extraordinario lugar que ocupaba tal festival en la vida griega, no como denigración de la poesía.

Odisea. Hay razones para aceptar la tradición según la cual fue Pisístrato el padrino de aquella "edición". El atribuirla a Solón infunde la sospecha de que se trata de un esfuerzo tardío por transferir el crédito de un tirano al hombre que había llegado a ser, para los griegos, el modelo, el constitucional, el aristócrata moderado, a la vez contrario a la tiranía y al despotismo, y contrario al "gobierno de la plebe".

El Homero de Pisístrato plantea dos problemas. El primero y más sencillo es el siguiente: los textos de los poemas que ahora poseemos derivan de los manuscritos medievales, ninguno anterior al siglo x, y de numerosos fragmentos en papiro, algunos de ellos del siglo III a. c. ¿En qué medida fueron alterados los textos desde el tiempo de Pisístrato, al pasar por los errores de los copistas, por la censura, o por cualquiera de los males que constituyen una verdadera plaga en todos los textos antiguos transcritos a mano? La respuesta, basada principalmente en la comparación con las citas extensas de Homero hechas por Platón, Aristóteles y otros escritos griegos, es la siguiente: en lo esencial, la alteración es muy leve; en verdad, notablemente leve aparte de los cambios verbales que sólo tienen interés para el filólogo.

Pero ¿hasta qué punto se atenía la edición ateniense del siglo VI al original? Poco podemos decir sobre esto. Sólo parece ser seguro que no se alteró excesivamente lo esencial. Los editores atenienses pueden haberse permitido de vez en cuando el uso de sus hábitos lingüísticos. Acaso añadieran el verso que se refiere a Áyax alineando sus navíos al lado de los atenienses. Pero no modernizaron conscientemente los poemas, de los cuales podemos estar casi seguros, ni ajustaron de manera radical las implicaciones políticas a las necesidades de los asuntos extranjeros atenienses del siglo VI. De haberlo intentado, difícilmente lo hubieran conseguido. Los poemas eran ya demasiado bien conocidos y profundamente conservados, como en un relicario, en las mentes de los griegos y, en cierto sentido, en sus vivencias religiosas. Además, la Atenas del siglo VI carecía por completo de la autoridad, política o intelectual, para imponer a los demás helenos un Homero corrompido y deformado. Nada de esto es decisivo, desde luego; pero ello permite al historiador manejar su *Ilíada y* su *Odisea,* aunque cuidadosa y suspicazmente, con la suficiente seguridad de que está trabajando con textos muy aproximados a los poemas de los siglos VIII y VII.

A lo largo de esta oscura historia de la transmisión primitiva, de la representación pública y de la conservación por escrito de los poemas, un papel clave puede haber sido representado por un grupo de la isla de Quío que se llamaban a sí mismos los homéridas, lo cual significa literalmente descendientes de Homero. Eran rapsodas profesionales, organizados en una especie de gremio, que proclamaban ser descendientes directos de Homero. Sus comienzos se han perdido; pero sobrevivieron por lo menos hasta el siglo IV a. C., ya que Platón dice en su *Fedro (252* B): "Se citan (creo que unos homéridas, de sus reservas) dos hexámetros al Amor." Por lo que sabemos, los homéridas pueden, en efecto, haber estado ligados a "Homero" por parentesco. Entre los modernos bardos eslavos hay ejemplos notables de transmisión de la habilidad dentro de una familia durante varias generaciones, y la especialización de la familia en alguna artesanía es un fenómeno bastante común en las sociedades primitivas y arcaicas. Pero esto realmente importa poco. Sea por parentesco de hecho o por ficción aceptada, los homéridas fueron las autoridades reconocidas sobre Homero durante dos o tres siglos. Y podemos estar seguros de que se habrían manifestado celosos de cualquier esfuerzo, de Pisístrato o de cualquier otro, dirigido a minar su conocimiento superior y debilitar su posición profesional especial mediante una versión enteramente nueva de los poemas.

En cierto aspecto, los mismos homéridas fueron capaces de introducir una nota falsa. Comúnmente, los rapsodas preludiaban su recitación con breves prólogos, algunas veces compuestos por ellos mismos. En esto, representaban una forma de transición entre el bardo y el actor. Como reconocidos poseedores de los "escritos inéditos" de Homero, los miembros del gremio homérida podían asegurar el origen homérico dilecto de los prólogos que escribían. Los pocos que todavía existen fueron recopilados posteriormente y combinados con cinco poemas míticos más extensos bajo un título único, *Himnos homéricos,* engañoso en sus dos palabras. Algunos de aquellos treinta y tres poemas fueron probablemente compuestos por los homéridas en los siglos VII

y VI a. c. El más extenso de todos ellos era dedicado a Apolo; su primera sección termina con las siguientes líneas muy personales:

"Acordaos de mí, en tiempos venideros, siempre que alguno de los hombres de la Tierra, extranjero que ha visto y sufrido mucho, venga aquí y os pregunte: "¿Quién pensáis vosotras, muchachas, es el cantor más dulce que viene aquí, y con el cual más os deleitáis?' Entonces responded, cada una y todas, a una sola voz: 'Es un ciego, y mora en la Quío rocosa: sus poemas son eternamente supremos.' En cuanto a mí, llevaré vuestra fama, vagabundo en todas las tierras, a las bien emplazadas ciudades del hombre, y también lo creerán; porque, sin duda, ésta es la verdad."

Incluso Tucídides (3.104.4) el más cuidadoso y, en el mejor sentido, el historiador más escéptico que el mundo antiguo produjera, explícitamente aceptaba como autor de este himno a Homero, igual que la alusión de las líneas finales. Fue éste un error verdaderamente asombroso. El lenguaje de los "himnos" es homérico, y aquí termina la comparación; están en un plano inferior, no solamente en tanto que literatura, sino también en su mundo conceptual, en su modo de considerar a los dioses.

"Porque, sin duda, ésta es la verdad." Si los griegos se vieran obligados a explicar cómo su Homero, el trovador ciego, pudo ciertamente cantar los acontecimientos de cuatrocientos años antes de su tiempo, como ellos lo creían casi sin excepción, habrían señalado la tradición mantenida de generación en generación, y habrían apuntado a la chispa divina. "Un divinal aedo", decía Eumeo el porquero. La palabra griega *thespis* significa literalmente "producido o mostrado por un dios". Y *thespis* proporciona la estructura de referencia necesaria para el primer verso de la *Ilíada*: "Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquiles."

Hesíodo dio comienzo a su *Teogonía* con una introducción más larga, en la cual la simple invocación se ha convertido en franca visión y en revelación personal:

"Ellas [las Musas] son las que enseñaron a Hesíodo, un bello canto, mientras apacentaba sus corderos al pie del divino Helicón. Y éstas son las primeras palabras que me dirigieron las Musas olímpicas:

'¡Oh rústicos pastores, hombres sin dignidad alguna, que no sois más que vientres! Sabemos contar muchas mentiras que parecen verdades, y sabemos también, cuando queremos, decir esas verdades.' Así me hablaron las veraces hijas del gran Zeus. Cogieron después un hermoso ramo de verde laurel, que ellas mismas arrancaran, y me lo entregaron como cetro, inspirándome a la vez un acento divino, para así poder cantar lo que fue y lo que será. Al propio tiempo, me ordenaron que celebrase el linaje de los felices dioses sempiternos, y que siempre los invocara al principio y al fin de mis cantos."

La voz divina de Hesíodo suena a una cita directa de la descripción del adivino Calcas, que "conocía lo presente, lo futuro y lo pasado" (I 70). Este enlace íntimo entre la poesía y el conocimiento divino del pasado y del porvenir encuentra su personificación en Orfeo, el dulce cantor legendario en cuyo nombre un cúmulo de literatura mística y mágica se ha producido a través de los tiempos. Como para subrayar este punto , cuando los griegos vinieron a dar una genealogía a Homero, como inevitablemente tuvieron que hacerlo, siguieron las huellas de sus antepasados diez generaciones atrás, precisamente hasta Orfeo.

Se cometería un error echando a un lado estas cosas como fantasías poéticas. Cuando el bardo Femio decía en la Odisea (22.347—48): "Yo de mío me he enseñado, que un dios me inspiró en la mente canciones de toda especie", para el poeta y su auditorio esto tenía significado literal y debía aceptarse como todo el resto del poema, como la historia de Odiseo y los cíclopes, o la de Odiseo cuando se da a conocer por su habilidad para manejar el arco que ningún otro era capaz de combar. El mejor testigo es Odiseo mismo. En el palacio de Alcinoo, rey de los feacios, donde el héroe había aparecido de incógnito, había un bardo llamado, Demódoco, a quien "los númenes otorgaron gran maestría en el canto" (8.44). Después de narrar varios cuentos acerca de la guerra de Troya, Odiseo le dijo (8.187—91):

"¡Demódoco! Yo te alabo más que a otro mortal cualquiera, pues deben de haberte enseñado la Musa, hija de Zeus, o el mismo Apolo, a juzgar por lo primorosamente que cantas el azar de los aquivos..., como si tú en persona lo hubieras visto o se lo hubieses oído referir a alguno de ellos."

Pero todavía hay disponible un eco más: un hombre que no conoció a Homero ni participó de sus fórmulas heredadas, un bardo karakirguís del siglo XIX de la región norte del Kutch indio: "Yo puedo cantar todo canto; porque Dios ha plantado el don del canto en mi corazón. Él pone la palabra en mi lengua sin que yo tenga que buscarla. Yo no he aprendido ninguno de mis cantos; todo brota de mi ser interno, de mí mismo."[15]

El veredicto del historiador no puede, obviamente, apoyarse ni en la fe en el origen divino de los poemas ni en el concepto común durante cierta época de que la antigüedad es suficiente garantía de la verdad: "Tenemos la certeza de que los hombres viejos y sabios sostuvieron que es verdad", dice el prólogo al *Heimskringla*, la saga de los reyes nórdicos. Si el historiador determinó que ni la *Ilíada* ni la *Odisea* fueron esencialmente contemporáneas a los sucesos que narran, debe examinar después su validez como cuadros del pasado. ¿Hubo alguna vez en Grecia una época en que los hombres vivían como lo describen los poemas (tras de haberlos desnudado de la intervención sobrenatural y de capacidades sobrehumanas)? Mas, ante todo, ¿hubo alguna vez una guerra de Troya?

Todo el mundo conoce la emocionante historia de Heinrich Schliemann, el comerciante alemán con visión y amor para el lenguaje de Homero, quien hizo excavaciones en el suelo de Asia Menor y descubrió nuevamente la ciudad de Troya.[16] A unas tres millas los Dardanelos, en un lugar llamado ahora Hissarlik, uno de los montículos tenía características tales que con casi total seguridad se podía decir que eran señales de una habitación antigua. Mediante un estudio atento de detalles topográficos en antiguos escritos, Schliemann concluyó que bajo aquel montículo estaban los restos de la ciudad de Ilión, que habían hedido más tarde los griegos en el lugar que ellos pensaban fue el emplazamiento de Troya, y que sobrevivió al Imperio romano durante bastantes siglos. Cuando Schliemann hizo túneles en el montículo encontró capas de ruinas, de las cuales las más antiguas, según ahora sabemos, datan de 3000 años a. C. aproximadamente, y dos acusan, inequívocamente signos de violenta destrucción. Una de esas capas, la séptima, según los excavadores más recientes, era sin duda la ciudad de Príamo y de Héctor. La verdad histórica de la narración homérica había sido demostrada arqueológicamente.

Los descubrimientos de Schliemann hicieron época; no obstante, dígase lo que se diga, el hecho irrefutable que nada de lo que él o sus sucesores han descubierto, ni una sola pieza, relaciona la destrucción de Troya VIIa con la Grecia micénica, ni con una invasión, de cualquier procedencia, y nada de lo que se conoce por la arqueología de Grecia o del Asia Menor, o por las tablillas en Lineal B coincide con el relato homérico de una coalición que se hizo a la vela en Grecia con rumbo a Troya. No se nos ocurre ningún motivo apropiado. Resulta que Troya VIIa fue un poblado insignificante y miserable, sin tesoro, sin edificios grandes o importantes, sin nada que remotamente se parezca a un palacio. No se la menciona en ningún documento de la época, en hitita o en cualquier otro idioma, como tampoco una "guerra de Troya". Y el relato tropieza con otras dificultades arqueológicas, especialmente de cronología.

Más interesante que la desaparición de la ciudad es la total desaparición de los troyanos mismos. En primer término, en la *Ilíada* carecen completamente de características nacionales que los distingan. Cierto que el poeta los denigra en detalles pequeños pero sutiles, que fácilmente se le escapan al lector moderno. Los ejércitos troyanos —nunca los aqueos— son comparados con un

[15] Tomado de C. M. Bowra, *Heroic Poetry* (Nueva York y Londres: Macmillan, 1952), p. 41.

[16] Véase el Apéndice II.

rebaño de ovejas o una nube de langostas. O, en los repetidos incidentes de las batallas, a veces un troyano da una lanzada a un griego, no logra perforar la armadura y trata de retirar el arma, pero es muerto por otro guerrero. También los griegos fallan, pero ni una sola vez ocurren en su caso los dos hechos sucesivos. Sin embargo, a pesar de estos toques, son tan griegos y tan heroicos como sus adversarios en todos los aspectos. Si el primer verso de la *Ilíada* presenta a Aquiles, el último da la despedida a Héctor, el principal héroe troyano: "Así celebraron las honras de Héctor, domador de caballos." Héctor es nombre griego (encontrado en las tablillas en Lineal B junto con Tros y otros nombres "troyanos" característicos), y hasta mediados del siglo II de nuestra era, los viajeros que iban a Tebas (en Beocia) en la Grecia continental, eran llevados a ver su tumba, cerca de la Fuente de Edipo, y se les contaba cómo sus huesos habían sido traídos desde Troya por mandato del oráculo de Delfos. Este detalle típico de ficción debe significar que hubo un antiguo Héctor, héroe tebano, un griego cuyos mitos debían de ser anteriores a los poemas homéricos. Incluso después de que Homero había situado a Héctor en Troya para todos los tiempos, los tebanos siguieron fieles a su héroe, y el oráculo de Delfos proporcionó la sanción necesaria.

Entre los aliados de los troyanos había pueblos que ciertamente no eran griegos. Fue para uno de ellos, los carios, para los que el poeta reservó el epíteto de *barbaróphonoi* (que hablan un lenguaje bárbaro, esto es, ininteligible). Los carios son bien conocidos históricamente; la tumba de su rey, del siglo VI, Mausolo, nos ha dado la palabra *mausoleo*. Otros aliados de los troyanos son asimismo identificables históricamente, y esto sirve para subrayar el hecho curioso de que los troyanos mismos, igual que los mirmidones de Aquiles, se han desvanecido tan completamente. Incluso si tuviéramos que aceptar la antigua explicación sobre la desaparición de la ciudad, según la cual fue demolida en tal medida por los vencedores que "no existe ninguna huella segura de las murallas" (Eurípides, *Elena*, 108), lo cual nos metería en nuevas dificultades con Schliemann y sus sucesores, quienes hallaron huellas de murallas, es difícil descubrir un hecho paralelo que explicase el misterioso fracaso de un pueblo en lo que respecta a dejarnos una huella de sí mismo.

Del lado griego hay una notable correlación entre los nombres de lugares importantes dados en la Ilíada y los centros de la llamada civilización micénica, descubierta por los arqueólogos modernos, aunque la escasez de hallazgos en la Ítaca de Odiseo representa una excepción considerable. Esta civilización floreció en Grecia en el periodo de 1400 a 1200 a. c., y en este caso, el nombre de Schliemann como primer descubridor no da lugar a discusión. Pero nuevamente Homero y la arqueología difieren repentinamente: en conjunto, aquél sabía dónde había florecido la civilización micénica, y sus héroes vivieron en grandes palacios en la Edad del Bronce, desconocidos en los propios días de Homero. Y esto es en realidad todo lo que sabía acerca de los tiempos micénicos, por lo que el catálogo d sus errores es muy extenso. Sus armas se parecen a las de su propio tiempo, totalmente distintas de las micénicas, aunque de manera persistente los arma con el bronce anticuado, y no con hierro. Sus dioses tenían templos, y los micénicos no construyeron ninguno; en cambio construyeron grandes tumbas abovedadas en las cuales sepultaban a sus jefes, mientras que el poeta los incinera. Un pequeño rasgo típico lo proporcionan los carros de combate. Homero había oído hablar de ellos; pero no sabía lo que realmente se hacía con los carros en una guerra. Y así sus héroes normalmente se alejan poco más de un kilómetro en los carros, de sus tiendas de campaña, se apean cuidadosamente de los mismos y luego proceden a combatir a pie.

No menos completo es el contraste entre el mundo de los poemas y la sociedad revelada por las tablillas en Lineal B. La existencia misma de las tablillas es decisiva: el mundo homérico no sólo desconocía la escritura o los registros, sino que su sistema social era demasiado sencillo y sus operaciones demasiado limitadas, en escala demasiado pequeña, para que se necesitaran los inventarios o los registros que aparecen en las tablillas. En éstas se han identificado cerca de cien distintas ocupaciones agrícolas e industriales; Homero sólo conocía una docena, poco más o menos, y el porquerizo Eumeo las conserva todas fácilmente en la memoria, junto con el inventario de los rebaños de Odiseo. Paralelos de la burocracia micénica y su registro de todas las facetas de la vida

pueden encontrarse en los reinos del Medio Oriente de la época, no en el mundo griego, en ningún momento, desde Homero hasta después de las conquistas orientales de Alejandro Magno.

Solemos olvidar que Homero no tenía ninguna idea de una edad micénica, ni del súbito rompimiento entre ella y la nueva época que siguió a su destrucción. La edad micénica es un concepto puramente moderno; el poeta creía que estaba cantando al heroico pasado de su propio mundo griego, a un pasado que él reconocía por la transmisión oral de los bardos que lo habían precedido. Las materias primas del poema consistían en las numerosas fórmulas heredadas, y a medida que pasaban a lo largo de las generaciones de bardos, sufrían cambio tras cambio, en parte por acción deliberada los poetas, sea por razones artísticas, sea por consideraciones políticas más prosaicas, y en parte por falta de cuidado y por indiferencia respecto a la veracidad histórica, producidos por los errores que son inevitables en un mundo sin escritura. No hay duda alguna de que hubo un núcleo micénico en la *Ilíada* y en la *Odisea*; pero era pequeño, y lo poco que contenía deformado hasta perder el sentido y la posibilidad de reconocimiento. Con frecuencia se contradecía a sí mismo el material, pero esto no era un obstáculo para su empleo. Los convencionalismos poéticos pedían fórmulas tradicionales, y ni el bardo ni su auditorio examinaban los detalles. El hombre que dio comienzo a todo el asunto raptando a Helena, es llamado de dos modos: Alejandro, que es nombre griego, y Paris, que no lo es (como igualmente su ciudad tuvo dos nombres: Ilión y Troya); es a la vez un despreciable cobarde y un héroe verdadero. Como de costumbre, las generaciones siguientes comenzaron a buscar explicaciones, pero no así el poeta de la *Ilíada*.

Podemos dar por seguro que hubo una guerra de Troya en los tiempos micénicos; más exactamente, que hubo varias guerras troyanas. La guerra era algo normal en aquel mundo.

Pero no cabe pensar en una guerra de diez años, ni siquiera una guerra de menor número de años. "Ojalá fuese tan joven y mis fuerzas tan robustas como cuando en la contienda surgida entre los eleos y los pilios por el robo de bueyes... En aquel campo logramos un espléndido botín: cincuenta vacadas, otras tantas manadas de ovejas, otras tantas piaras de cerdos, otros tantos rebaños copiosos de cabras y ciento cincuenta yeguas bayas... Neleo ... se alegró en su corazón de que me correspondiera una gran parte, a pesar de ser yo tan joven cuando fui al combate." (XI 670—84.)

Era ésta una "guerra" típica, tal como la narró Néstor: una incursión en busca de botín. Aun repetidas año tras año, aquellas guerras no eran más que simples incursiones. Hay una escena en el libro III de la Ilíada en que Helena se sienta al lado de Príamo en la muralla almenada de Troya y le muestra al anciano rey a Agamenón, a Odiseo y a otros héroes aqueos. Esto podría tener algún sentido al comienzo de la guerra; pero no puede tenerlo en el décimo año (a menos que estemos dispuestos a creer que el poeta no podía encontrar mejor medio para presentar algunos detalles de menor importancia). Podía también tener sentido en una guerra breve, y quizá sea éste un ejemplo de la manera en que se conservó un trozo de la narración tradicional después de que la duración de la guerra había sido inflada a diez años de modo que ese trozo había llegado a ser absurdo. Por otra parte, mientras duró la guerra, los bardos no se ocuparon de incluir en sus cantos el reclutamiento de nuevos guerreros que sustituyeran a los hombres caídos, el abastecimiento de sitiadores y sitiados, ni el establecimiento de alguna comunicación entre el campo de batalla y las bases en la tierra de los griegos.

La glorificación de incidentes insignificantes es común en la poesía heroica. La canción de Roldán francesa habla de una gran batalla en Roncesvalles en el año 778 d. c., entre las huestes de Carlomagno y los sarracenos. Como Homero, el poeta de la epopeya francesa es desconocido, pero es indudable que vivió en el siglo en la época de las Cruzadas. A diferencia de Homero, sabía leer y podía estudiar las crónicas que según sus propias palabras consultó. Pero los hechos son los siguientes: en realidad, la batalla de Roncesvalles fue un encuentro de escasa importancia en los Pirineos, entre un pequeño destacamento del ejército de Carlomagno y un grupo de montañeses vascos. No fue importante ni se parecía para nada a una cruzada. Los doce capitanes sarracenos del poema y su ejército de 400 mil hombres son pura invención; algunos tienen hasta nombres

germanos o bizantinos. Y todos los detalles de fondo son inexactos. Hasta hay poderosos argumentos para afirmar que el propio Roldán es un personaje imaginario.[17] *La canción de Roldán* se puede cotejar contra testimonios escritos; no así la *Ilíada* y la *Odisea* y, por cuanto hace a detalles históricos, no hay manera de invertir este proceso de deformación y restablecer el núcleo original.

La canción de Roldán comparte con la *Ilíada* y la *Odisea* otro aspecto negativo. Sus datos no corresponden a la época de que hablan, a las guerras y a los guerreros, a sus condiciones sociales y a su política. No es que le falte realismo. Por el contrario, forma parte de la esencia misma de la poesía heroica el que, "dado que los héroes se mueven en lo que se acepta como mundo real, su fondo y sus circunstancias deben ser descritos... con realismo y objetividad"[18] Específicamente, el panorama en que se mueve Roldán es el de la Francia aproximadamente un siglo anterior a la época en que vivió el poeta. La clave de esta "aberración" cronológica se halla en las fórmulas que tienen la flexibilidad necesaria para llevar la sustancia junto con los cambios del mundo mismo y, al mismo tiempo, para no dejarla caer en una excesiva contemporaneidad, límite éste impuesto por la necesidad de conservar la imagen de "Érase una vez... ". Para Homero, el análisis lingüístico técnico ha mostrado que las fórmulas continuamente se perdían, eran elaboradas y reemplazadas siempre con una cierta lógica. Así, para el mar, el idioma siempre es arcaico y estable, mientras que la descripción de cascos y escudos siempre es fluida.

El mundo de Odiseo no fue la edad micénica, anterior en cinco o seis o siete siglos, pero tampoco fue el mundo del siglo VIII o VII a. c. La lista de exclusiones de instituciones y prácticas de la época es muy larga y significativa: no hay Jonia, no hay dorios de que hablar, no hay armas de hierro, no hay caballería en las escenas de batalla, no hay colonización, no hay mercaderes griegos, no hay comunidades sin reyes. Así pues, si hemos de colocar en el tiempo al mundo de Odiseo, como todo lo que sabemos por el estudio comparativo de la poesía heroica nos dice que debemos hacerlo, los siglos más probables parecen ser el x y el IX. Para entonces ya se había olvidado la catástrofe que acabó con la civilización micénica y se dejó sentir por todo el Mediterráneo oriental.[19] O, antes bien, se había convertido en el "recuerdo" de una ya inexistente edad de héroes, de auténticos héroes griegos. Había comenzado la historia de los griegos como tales.

En lo esencial, el cuadro de la sociedad y su sistema de valores que nos ofrecen los poemas es coherente. En algunos lugares, se les adhieren fragmentos anacrónicos, algunos demasiado antiguos y otros, particularmente en la Odisea, demasiado recientes, reflejos del propio tiempo del poeta. Para el estudio histórico, la exactitud del panorama de fondo es perfectamente separable de la inexactitud de los episodios y de los detalles narrativos, o sea la acción. "Homero —dijo Aristóteles *(Poética* 24.13), digno de alabanza en muchas otras cosas, lo es en ésta, puesto que él solo entre los poetas, sabe lo que él, en persona, debe hacer. Que el poeta mismo ha de hablar lo menos posible por cuenta propia." Pero esta virtud técnica, convertida en vicio para poetas de otro mundo, no debiera engañarnos como engañó nada menos que al dotado crítico Coleridge. "No hay subjetividad alguna en la poesía homérica", fue el juicio de Coleridge el romántico, ni la "subjetividad del poeta, como la de Milton, que es él mismo frente a sí en todo lo que escribió", ni la "subjetividad de la

[17] Véase P. Aebischer, "Roland. Mythe ou Personage Historique?" en *Revue belge de Philologie...*, 43 (1965), pp. 849-901.

[18] Bowra, *Heroic Poetry, p.* 132.

[19] Los hititas, que en el mismo periodo habían gobernado gran parte del Asia Menor y dominado el norte de Siria y Chipre, estaban igualmente olvidados. No hay rastro de ellos en las tradiciones griegas que han llegado a nosotros.

persona o el carácter dramático, como en todas las grandes creaciones de Shakespeare".[20] Este mantenerse a distancia de sus caracteres y de su comportamiento, rasgo típico de la técnica homérica, nada tiene que ver con la indiferencia, con el desinterés, con la falta de deseo de verse incluido. El poeta trasmitió sus materiales de fondo heredados con una precisión engañosamente fría. Esto nos permite tratar sus materiales corno materia prima para el estudio de un mundo real de hombres reales, un mundo de historia y no de ficción. Pero también rodea nuestro análisis de trampas, porque siempre está presente la tentación de desconocer las implicaciones en la selección consciente del poeta y de echar a un lado las confusiones y contradicciones evidentes en cosas sociales o políticas (como distintas de los incidentes narrativos) como si fuesen debidas a la despreocupación de un bardo a quien realmente lo tenían sin cuidado. Las sociedades auténticas nunca son transparentes: a este respecto, las confusiones homéricas son mejor garantía de la historicidad del cuadro que una coherencia y una consistencia absolutas.

Naturalmente, un historiador que determina que el mundo de Odiseo corresponde a los siglos x y IX a. c., debe tomarse cierta libertad. Y esta libertad debe extenderse aún más. Hay secciones en los poemas, tales como la narración del adulterio de Ares y Afrodita, o1 la escena en el Hades en el último libro de la Odisea, que parecen tener un origen más moderno que otras secciones. Por libertad también, nosotros desconocemos aquí la distinción en la mayor parte, tal como hablamos algunas veces de un solo Homero, como si la *Ilíada* y la *Odisea* fueran productos de la creación de un solo individuo. Resulta alguna distorsión de ello, pero el margen de error puede mantenerse en un mínimo bastante aceptable, porque los modelos que estudiamos se apoyan en un análisis general de los poemas, no en algún simple verso, segmento o incidente narrativo; porque todas las partes, antiguas o tardías, fueron construidas en buena parte con viejas fórmulas; y porque la historia posterior de los griegos y el estudio de otras sociedades ofrecen en su conjunto una gran posibilidad de comprobación. Por ejemplo, ningún poeta (ni "tradición poética") pudo haber inventado y descrito con tal exactitud la institución del intercambio de regalos al que la antropología moderna ha logrado encontrar paralelos en otras regiones y continentes."[21] En fin, más bien es conveniencia que libertad lo que sugiere la admisión de la guerra de diez años, y la de Aquiles, Héctor y Odiseo y todos los otros nombres famosos, como útiles denominaciones de un rey X y un capitán Y desconocidos.

III. RIQUEZA Y TRABAJO

EN EL segundo libro de la *Ilíada* cataloga el poeta las huestes contendientes, en el caso de los griegos por los nombres de sus jefes principales y por el número de navíos que cada uno de ellos llevaba. "A la muchedumbre no podría enumerarla ni nombrarla, aun—que tuviera diez lenguas y diez bocas (II 488—89). La lista comprende 1.186 navíos, lo cual significa un mínimo de unos 60 mil hombres, cifra tan digna de crédito como los 400 mil sarracenos de *La canción de Roldán*. El mundo de Odiseo era pequeño en lo que a número de gentes se refiere. No hay estadísticas ni modo alguno de hacer buenas conjeturas; pero los poblados en ruinas de los arqueólogos de unas dos hectáreas de superficie, juntamente a lo que se sabe de los siglos posteriores, no dejan duda alguna de que las poblaciones de las comunidades individuales no pasaban de cuatro cifras, con frecuencia hasta de tres, y de que los números que hay en los poemas, sean navíos o de rebaños, de esclavos o de nobles, no tienen realidad e invariablemente son inexactos en el sentido de la exageración.

[20] *Table Talk*, 12 de *mayo* de 1830.

[21] Véase el Capítulo II y, para un paralelo notable y ciertamente independiente en poesía heroica, véase K. Kailasapathy, *Tamil Heroic Poetry* (Oxford University Press, 1968), pp. 13-15.

Uno de los contingentes más pequeños en el catálogo de navíos fue mandado por Odiseo: eran sólo doce (Agamenón tenía un centenar y proporcionó otros sesenta para los árcades de tierra adentro). Se le anuncia como rey de los cefalonios, quienes habitan tres islas adyacentes en el mar Jónico —Cefalonia, Ítaca y Zacinto, junto con dos pueblos aparentemente en la cercana tierra continental. Pero se le suele relacionar siempre directamente con Ítaca. Y es en la isla de Ítaca y no por las tierras ignotas, por las que viajó posteriormente, donde puede encaminarse ante todo el mundo de Odiseo.

La población de la isla estaba dominada por un grupo de familias nobles, algunos de cuyos varones participaron en la expedición contra Troya mientras que otros permanecieron en sus hogares. Entre estos últimos estaba Mentor, a cuya mirada vigilante confió Odiseo a su joven esposa, Penélope, que vino desde otras tierras, y a su hijo único, el recién nacido 'Telémaco, cuando él mismo partió. Por espacio de veinte años hubo un extraño hiato en la dirección política de Ítaca. El padre de Odiseo, Laertes, no vuelve a ocupar el trono a pesar de que todavía vive. Penélope no podía gobernar, por ser mujer. Mentor no era guardián en ningún sentido legal; era simplemente una figura bienintencionada e ineficaz, y no ocupó el cargo de regente.

Por espacio de diez años prevaleció una situación análoga en todo el mundo griego, mientras que los reyes, con pocas excepciones, estaban en la guerra. Con la destrucción de Troya y el grandioso regreso de los héroes a la patria, la vida recobró su marcha normal. Los reyes muertos fueron reemplazados; algunos que volvieron, como Agamenón, cayeron en manos de usurpadores y asesinos; y los demás volvieron a sus sedes de poder y a sus tareas. Mas para Odiseo, el destino fue diferente. Habiendo ofendido al dios Poseidón, tuvo que vagar por otros diez años antes de ser rescatado, en gran parte por intervención de Atenea, y de poder volver a Itaca. Fue esta segunda década la que dejó perplejo a su pueblo. Nadie en toda la Hélade sabía qué había acaecido a Odiseo, sea que hubiese muerto en su viaje de regreso desde Troya, sea que estuviera vivo en algún lugar del mundo exterior. Esta incertidumbre estableció la base del segundo tema del poema, la historia de los pretendientes.

Nuevamente hay una dificultad con los números. No menos de 108 nobles, 56 de Itaca y de otras islas gobernadas por Odiseo, y 52 de un reino de la vecina tierra continental, dice el poeta, estuvieron haciendo la corte a Penélope. Ella se veía forzada a elegir entre ellos al sucesor de Odiseo. No fue aquello un galanteo común, ni al estilo antiguo ni al moderno. Excepto que continuaban durmiendo en sus propias casas, los pretendientes habían tomado plena posesión de la morada del ausente Odiseo y estaban siempre comiendo y bebiendo a costa de sus vastos almacenes; "ni juntando veinte hombres la [hacienda] suya pudieran igualar", según decía el porquero Eumeo (14.98—9). Durante tres años se defendió Penélope mediante tácticas dilatorias, mas su poder de resistencia fue disminuyendo. El incesante alboroto en la mansión, la certidumbre creciente de que Odiseo no regresaría jamás, y la abierta amenaza de los pretendientes, hecha pública—mente a Telémaco, de que sus "bienes y riquezas serían devorados" (2.123) iban produciendo su efecto. Justamente cuando Odiseo volvía disfrazado de mendigo vagabundo. Empleando toda su habilidad y su valor, así como un poco de magia, consiguió matar a los pretendientes y, mediante la intervención final de Atenea, restableció su posición como jefe de su casa y como rey de Itaca.

En el extranjero, la vida de Odiseo fue una larga serie de luchas con brujas, gigantes y ninfas, pero no hay nada de esto en la historia de Itaca. En la isla nos hallamos solamente frente a la sociedad humana (incluyendo a Atenea omnipresente, desde luego; pero en cierto sentido los dioses griegos siempre formaban parte de la sociedad humana, actuando a través de sueños, profecías, oráculos y otros signos). Lo mismo ocurre en la Ilíada. Para la historia de los pocos días que pasan entre el insulto de Agamenón y la muerte de Héctor a manos de Aquiles, al igual que para la trama principal del tema de Itaca, la nobleza aporta todos los caracteres. La Odisea presenta otras gentes de la isla; pero en gran medida sólo como accesorios de la escena o como tipos sociales: Eumeo el porquero, la vieja nodriza Euricleia, Femio el bardo, los anónimos "cortadores de carne" no nombrados, los marinos y doncellas y diversos dependientes. La intención del poeta es clara: tanto

en el campo de batalla como en la lucha por el poder, que es el tema de Itaca, solamente los aristócratas desempeñaban un papel.

Una profunda separación horizontal marcaba el mundo de los poemas homéricos. Encima de la línea estaban los *aristoi*, literalmente "la mejor gente" los nobles hereditarios que poseían la mayor parte de la riqueza y todo el poder, en la paz como en la guerra. Debajo estaban todos los demás, para los cuales no había palabra técnica colectiva: eran la multitud. El abismo entre los dos raramente era salvado, excepto por los inevitables incidentes de guerras e incursiones. La economía funcionaba de tal suerte que la creación de nuevas fortunas, y por tanto de nuevos nobles, era completamente imposible. El matrimonio estaba estrictamente limitado por la clase, de manera que la otra puerta que da paso al avance social estaba asimismo firmemente cerrada.

Bajo la línea principal había otras varias divisiones; pero a diferencia de la distinción principal entre aristócratas y plebe, parecen borrosas y son frecuentemente indefinibles. No hay en los poemas un término genérico que simplemente signifique "labrador" o "artesano". Como lo hemos visto, este mundo carecía de la tajante división jerárquica del mundo de las tabletas en Lineal B o del antiguo Cercano Oriente. Ni aun un contraste tan simple como el que presentan el esclavo y el hombre libre existe con definida claridad. Por ejemplo, la palabra *drester*, que significa "alguien que trabaja o sirve", se usa en la Odisea tanto para los libres como para los no libres. El trabajo que hacían y el trato que recibían de manos de sus amos, igual que en la psicología del poeta, son muchas veces indiscernibles.

Existían esclavos en gran número; eran propiedad, disponibles a voluntad. Más exactamente, eran mujeres esclavas, porque las guerras y las incursiones eran la principal fuente de suministro de esclavos, y poca razón había, económica o moral, para ahorrar las vidas de los hombres derrotados. Los héroes, como regla general, mataban a los varones y se llevaban a las hembras, sin distinción de rango. Antes de ofrecer su plegaria por su hijo, Héctor, que sabía su propio destino, dijo a su esposa: "Pero la futura desgracia de los troyanos... no me importa tanto como la que padecerás tú cuando alguno de los aqueos, de broncíneas lorigas, se te lleve llorosa, privándote de libertad, y luego tejas tela en Argos, a las órdenes de otra mujer, o vayas por agua a la fuente Meseida o Hiperea, muy contrariada porque la dura necesidad pesará sobre ti." (VI 450—58.)

Héctor no necesitó de la ayuda de Apolo para predecir el futuro. Nunca en la historia griega ocurrió de otra manera: las personas y la propiedad de los vencidos pertenecían al vencedor, y podía disponer de ellas como quisiera. Pero Héctor mostró un bondadoso recato, ya que no expresó su profecía por completo. El lugar de las mujeres esclavas era la casa, donde tenían que lavar, coser, limpiar, moler y otros menesteres. Si eran jóvenes, sin embargo, su lugar era también el lecho del amo. De la anciana nodriza Euriclea, refiere el poeta que Laertes la compró "apenas llegada a la pubertad, por el precio de veinte bueyes... pero jamás se acostó con ella a fin de que su mujer no se irritase" (1.430—33). Fue la rareza del comportamiento de Laertes, y la amenaza de la cólera de su esposo lo que justificó el comentario especial. Ni la costumbre ni la moral exigían tal abstinencia.

Es inútil buscar números en este punto. Odiseo había tenido, según algunos, cincuenta esclavas; pero esto es seguramente una cifra redonda conveniente, empleada también con referencia a Alcínoo, rey de los feacios. Algunos hombres también eran cautivos, como el porquero humeo, aristócrata por nacimiento, que había sido raptado y vendido como esclavo por mercaderes fenicios cuando era niño. Igual que las mujeres, los esclavos varones trabajaban en la casa y en los campos y viñedos, nunca fuera del país como sirvientes u ordenanzas.

De los naturales de Ítaca que no eran esclavos, la población libre que constituía la masa de la comunidad, seguramente algunos eran jefes de familia independientes, ganaderos y campesinos libres con sus propiedades (aunque no debemos suponer que la "libertad" tuviera precisamente las mismas connotaciones y atributos que en la Grecia clásica posterior o en la época moderna). Otros eran especialistas, carpinteros y trabajadores en metales, adivinos, bardos y médicos. Como suministraban cosas esencialmente necesarias que ni los señores ni los no especialistas de sus séquitos eran capaces de igualar, estos hombres, un puñado en total, no estaban bien definidos en la

jerarquía social. Los videntes y los médicos podían incluso ser nobles; pero los otros, aunque muy unidos a la clase aristocrática, cuya vida incluso compartían en muchos aspectos, decididamente no eran de la aristocracia, según atestigua el trato y el comportamiento de Femio, el bardo.

Recordemos que humeo llamaba a estos especialistas *demioergoi*, literalmente "los que trabajan para la gente" (y una vez aplicó Penélope el mismo título de clasificación a los heraldos). Por el empleo de esa palabra, usada en los poemas homéricos únicamente en aquellos dos pasajes, se ha dado a entender que los *demioergoi* operaban de manera bien conocida en los grupos primitivos y arcaicos, como por ejemplo los kabilas de Argelia: "Otro especialista es el herrero, que también es un forastero. Los aldeanos le prestan una casa, y cada familia le paga una cantidad determinada de su salario anual en grano y otros productos."[22] Desgraciadamente, los testimonios del mundo de Odiseo están muy lejos de ser claros o decisivos. Una vez, cuando Néstor, en su hogar, quería hacer un sacrificio, ordenó a sus sirvientes: "Mande otro al orífice Laertes que venga a verter el oro alrededor de los cuernos... Presentóse el broncista trayendo en la mano las broncíneas herramientas —el yunque, el martillo y las bien construidas tenazas—, instrumentos de su oficio con los cuales trabajaba el oro...; y Néstor, el anciano jinete, dio el oro, y el artífice, después de prepararlo, lo vertió alrededor de los cuernos de la novilla." (3.425—38.) Ni la situación del herrero ni incluso su domicilio están indicados, a diferencia del pasaje en la Ilíada acerca de la gran "masa de hierro sin forjar" que Aquiles ofreció de su botín para una contienda de lanza—miento de peso. El hierro era a la vez la prueba y el premio para el ganador. Lo tendrá, decía Aquiles, "durante cinco años, aunque sean muy extensos sus fértiles campos; y sus pastores y labradores no tendrán que ir por hierro a la ciudad". (XXIII 833—35.)

Aunque nada se haya dicho acerca de remuneración, no se ha de deducir necesariamente que cada familia de la comunidad diese al herrero, o a otro *demioergoi*, una cuota de mantenimiento fijada anualmente. Podían haber sido pagados a medida que trabajaban, sólo a condición de que estuvieran a disposición del pueblo, del demos total. Esta disponibilidad explicaría bastante bien la palabra.

Eumeo indicaba asimismo otra cualidad especial de los *demioergoi* cuando preguntó "¿quién ha llamado jamás a un extranjero... a menos que sea uno de los *demioergoi*?'" (de nuevo con un paralelo en los kabilas). ¿Serían entonces artesanos y trovadores errantes que iban de comunidad en comunidad de acuerdo con un esquema más o menos fijado? De hecho, la lógica de la pregunta de Eumeo está en que todos los extranjeros invitados son artesanos; no que todos los artesanos son extranjeros. Probablemente algunos lo eran y otros no; y los que lo eran no necesitaban haber trabajado, por fuerza haciendo giras. Los heraldos eran ciertamente miembros de la comunidad permanentes, regulares, aceptados. Los bardos pueden haber viajado algo (en los mismos días del poeta viajaban siempre). Respecto a los otros, simplemente carecemos de información.

Por indispensables que fueran los *demioergoi*, su contribución a la cantidad de trabajo ejecutado en un Estado era escasa. Para el trabajo básico de pastoreo y de labranza en los campos, de mayordomía y servicio en la casa, no hacían falta especialistas: todo hombre en Ítaca podía guardar ganado y labrar y trinchar, y los plebeyos que tenían hacienda la trabajaban ellos mismos. Otros formaban los séquitos permanentes de Odiseo y de los nobles, hombres libres como los innominados "trinchadores de carne", que eran parte integrante de la casa. Otros más, los menos afortunados, eran *thetes*, hombres sueltos, jornaleros sin propiedad que trabajaban por un salario y que mendigaban lo que no podían robar.

"¡Huésped! —decía el jefe pretendiente Eurímaco al mendigo (Odiseo disfrazado)—. ¿Querrías servirme [como *thes*] en un rincón de mis campos, si te tomase a sueldo —y te lo diera muy cumplido—, atando setos y plantando árboles grandes? Yo te proporcionaría pan todo el año, y vestidos, y calzado para tus pies." Pan abundante, ropa y zapatos constituyen la reserva de bienes de un plebeyo. Pero Eurímaco se estaba burlando, "causándoles gran risa a sus compañeros", por

[22] C. S. Coon, Caravan: *The Story of the Middle East* (Londres: Jonathan Cape, 1952), p. 305.

directa inspiración de Atenea, quien "tampoco permitió aquella vez que los ilustres pretendientes se abstuvieran por completo de la dolorosa injuria, a fin de que el pesar atormentara aún más el corazón de Ulises Laertiada" (18.346—61).

Algo burlesco hay en las palabras "y te lo diera muy cumplido". Ningún *thes* podía estar seguro de ello. Poseidón preguntó una vez agriamente a Apolo por qué él, entre todos los dioses, debía estar tan completamente a favor de los troyanos. ¿Habéis olvidado, preguntó Poseidón, cómo, por orden de Zeus, "trabajamos [como *thetes*] durante un año entero, para el soberbio Laomedonte [rey de Troya]; el cual, con la promesa de darnos el salario convenido, nos mandaba como señor"? Y construimos las murallas alrededor de la ciudad y guardamos el ganado. Pero al fin, Laomedonte "se negó a pagarnos el salario y nos despidió con amenazas" (XXI 441—52).

La verdadera burla, el profundo menosprecio de la proposición de Eurímaco está en la oferta misma, no en la insinuación de que el pago sería negado al final. Para ver la cuestión por entero, volvamos a Aquiles en el Hades mejor que a Poseidón en el Olimpo. "No intentes consolarme de la muerte, esclarecido Odiseo —decía la sombra de Aquiles—: preferiría ser labrador y servir a otro [como *thes*], a un hombre indigente que tuviera pocos recursos para mantenerse, a reinar sobre todos los muertos." (11.489—91.)

Un *thes,* y no un esclavo, era la más baja criatura de la Tierra que podía imaginarse Aquiles. Lo terrible acerca de un *thes* era su falta de adhesión a nadie, su carencia de vínculo. La casa autoritaria, el *oikos,* era el centro a cuyo alrededor estaba organizada la vida, de la cual fluía, no solamente la satisfacción de las necesidades materiales, incluyendo la seguridad, sino las normas y los valores éticos, los deberes, obligaciones y responsabilidades, las relaciones sociales y las relaciones con los dioses. El *oikos* no era solamente la familia; era todo el personal de la casa solariega y sus bienes; de aquí la "economía" (de la forma latinizada, *oecus*), el arte de dirigir un *oikos*, que significaba manejar una granja, no el gobierno para mantener la paz en la familia.

No sabemos con mucha precisión qué significaba exactamente, en términos de costumbre u obligación legal y en la vida familiar propia de un hombre, el ser un miembro permanente, pero libre, del oikos de otro. Por lo que respecta a lo negativo, significaba la pérdida considerable de la libertad de elegir y de moverse. No obstante, aquellos hombres no eran esclavos, siervos ni cautivos. Eran criados (*therapontes*), que prestaban sus servicios a cambio de un lugar propio en la unidad social básica, la casa; eran miembros subalternos, sin duda, pero adquirían a la vez seguridad material y valores y satisfacciones psicológicos, consecuencia de un sentimiento de vínculo. En conjunto, los aristócratas poderosos se las arreglaban, mediante una combinación de esclavos, principalmente mujeres y toda una jerarquía de criados —*thetes*—, para lograr fuerzas caseras muy imponentes y útiles, capaces de hacer todo cuanto se le podía exigir a un hombre de posición y poder en su mundo. La jerarquía de criados, debemos añadir, llegaba a ser ciertamente alta. Cuando Patroclo era un niño se vio obligado a huir de su casa. Peleo lo recibió en su palacio y "lo nombró escudero" del joven Aquiles (XXIII 90). La analogía que se nos ocurre inmediatamente es la del noble paje, en algunas cortes posteriores, al igual que "el noble Eteoneo, diligente servidor de Menelao" (4. 22—23), que recibe a los invitados en la puerta y escancia el vino para ellos, podía muy bien haber sido la contraparte de un lord chambelán.

Un *thes*, en Ítaca, podía incluso haber sido un natural de esta Isla y no un extranjero. Pero no formaba parte de un *oikos*, y en este aspecto hasta el esclavo estaba mejor situado. El esclavo, humano, pero no obstante parte de los bienes de propiedad del *oikos,* era un excelente símbolo de la situación. Solamente dos veces emplea Homero la palabra que más tarde llegó a ser el término común en griego para designar al esclavo, *doulos*, que etimológicamente parece estar ligado a la idea de trabajo. En otros casos, la palabra es *dmos,* cuyo obvio enlace es con *doma* o *domos,* casa; y después de Homero y de Hesíodo, *dmos* no aparece más en la literatura aparte de unos pocos ejemplos de arcaísmos deliberados, como en Sófocles y Eurípides. El trato para con los esclavos era generalmente más bondadoso y más humano que el tipo conocido de la esclavitud en las plantaciones. Eumeo, esclavo favorito, había sido incluso capaz de comprar un esclavo para sí

mismo. Ciertamente una docena de muchachas esclavas fueron colgadas, en medio de la matanza, a la vuelta feliz de Odiseo; pero solamente fue el método de su ejecución lo que las distinguió de los pretendientes señoriales, quienes murieron a flechazos y lanzadas.

No eran frecuentes los matrimonios entre esclavos, porque había muy pocos varones entre ellos. Casi todos los niños nacidos de mujeres esclavas eran procreados por el amo u otros varones libres de la casa. Comúnmente, en muchos sistemas sociales diferentes, como más tarde entre los griegos, aquellos niños eran esclavos como sus madres: "el vientre lleva el niño", dicen los nómadas tuareg del Sahara como aclaración. No ocurría así en el mundo de Odiseo, en el que la situación del padre era determinante. De esta suerte, en el cuento fantástico con el cual trató Odiseo de ocultar su identidad a Eumeo inmediatamente después de su regreso a Ítaca, su padre fue un acaudalado cretense, su madre una "concubina comprada". Cuando murió el padre, los hijos legítimos dividieron la propiedad, dándole a él solamente un hogar y unos cuantos bienes. Después, por su valor, se le dio por esposa la hija de "gente muy rica" (14.199—212). El hijo de una esclava podía ser algunas veces miembro de segunda clase en la familia, pero incluso entonces formaba parte de aquel círculo más estrecho dentro del *oikos* como un conjunto, era libre y no tenía el estigma de bastardía en el sentido que damos a esta palabra, y mucho menos, pues, la marca de esclavitud.

La diferencia fundamental entre el terrateniente ordinario y el noble está en la magnitud de sus respectivos *oikoi* y, por consiguiente, en el número de criados que podía mantener, lo cual, traducido en términos prácticos, significaba su poder. La diferencia superficial era la del nacimiento. En algún momento pasado, remoto o próximo en el tiempo, las conquistas o las riquezas crearon la separación original. Luego se conservó y continuó a lo largo de líneas hereditarias; de allí la interminable recitación de genealogías, que la mayoría de las veces partían de un antepasado divino (y por tanto, con una sanción divina). En perfecto contraste, de la media docena de artesanos así dignificados con un nombre personal en los poemas, ni uno solo tiene un patronímico, no digamos una genealogía.

La naturaleza de aquella economía sirvió para sellar y conservar la línea de clases. Siempre que la riqueza de la casa es tan decisiva, a menos que haya cierta medida de movilidad en la riqueza y que exista la oportunidad de crear nuevas fortunas, la estructura llega a ser análoga a la de castas en su rigidez. Éste era el caso de Ítaca. La base del *oikos* era la tierra, y pocas oportunidades había, en condiciones normales y pacíficas, de adquirir nuevas tierras en las regiones colonizadas. Hipotéticamente se podía ensanchar sus límites y apoderarse de tierra libre; pero raros eran los hombres que llevaran a cabo una empresa tan absurda y temeraria, a no ser que lo hicieran por una violenta coacción. No era por mero amor a la patria que el destierro fuera temido como el más amargo de los destinos. El destierro cortaba todos los lazos que significaban la vida misma; y no había diferencia alguna en este aspecto entre el que había sido obligado a huir y el que había dejado su casa en busca de otras tierras por propia decisión.

El uso principal de la tierra era el de pastoreo. Para dar comienzo a la narración de su aventura con los cíclopes, al llegar a la corte de Alcínoo, Odiseo subrayó el salvajismo primitivo de los gigantes de un solo ojo. En primer lugar, éstos no conocían el arte de la agricultura: "No plantan árboles, ni labran los campos." (9.108.) Sin embargo, el propio mundo de Odiseo era de pastoreo, no de cultivo (a diferencia del mundo griego en la época de Homero y de Hesíodo, en que la agricultura había pasado a primer plano). El suelo griego es pobre, rocoso y seco, de suerte que no más del veinte por ciento de la superficie total de la península puede ser cultivado. En algunos lugares produjo en un tiempo excelentes pastos para caballos y ganado; de hecho, todavía hoy en día es bueno para ganado menor, ovejas, cerdos y cabras. Las casas solariegas de los poemas realizaban un mínimo necesario de arado y "plantación, especialmente en huertos y viñas; pero dependían de sus animales para el vestido, el tiro, el transporte y buena parte de la alimentación.

Con sus rebaños y su trabajo como cultivadores, con suficientes piedras de construcción y arcilla para alfarería, las grandes casas solariegas podían casi alcanzar su ideal de absoluta autosuficiencia. El *oikos* era sobre todo una unidad de consumo. Su actividad, en lo que se refiere a

la satisfacción de las necesidades materiales, era guiada por el principio de llenar los requerimientos de consumo del señor y de su gente; de ser posible, por los productos de sus haciendas complementados con botín. Pero había algo que impedía que se bastaran a sí mismos, una necesidad que no podía eliminarse ni satisfacerse mediante sustitutos: la necesidad de metal. Existían en Grecia depósitos esparcidos; pero las principales fuentes de suministro eran extranjeras, estaban en el Asia occidental y en Europa central.

El metal significaba herramientas y armas; pero significaba asimismo algo quizá igualmente importante. Cuando Telémaco hizo su visita al palacio de Menelao en Esparta, en busca de noticias de su padre, su anfitrión le ofreció, como regalo de despedida, "tres caballos y un carro hermosamente labrado. . . y una magnífica copa". El joven puso reparos. "El don que me hagas consista en algo que se pueda guardar. Los corceles no pienso llevarlos a Ítaca . . . Ítaca no tiene lugares espaciosos donde se pueda correr, ni prado alguno." (4.590.—605.) La palabra griega que significaba ordinariamente "tesoro" es *keimelion*, literalmente algo que puede guardarse. En los poemas, el tesoro era de bronce, de hierro o de oro, menos frecuentemente de plata o de hermosas telas, y tenía en general la forma de copas, trípodes o calderos. Tales objetos tenían cierto valor utilitario y ofrecían también satisfacción estética, pero ninguna de estas funciones podía compararse con el valor que tenían como riqueza simbólica o riqueza de prestigio. Los dos usos del tesoro eran poseerlo y regalarlo, por paradójico que esto pueda parecer. Mientras se presentara la ocasión apropiada para hacer un regalo, la mayor parte de los tesoros se guardaban escondidos bajo cerradura y llave. No se "usaban" en el sentido estrecho de esta palabra.

Cuando Agamenón se persuadió finalmente de que era absolutamente esencial que reconciliara a Aquiles para evitar la destrucción de las fuerzas aqueas, le ofreció reparaciones a través de presentes. Su oferta incluía algunos que se le darían inmediatamente, y otros sólo en caso de victoria. ¡Y qué catálogo de regalos!: siete ciudades, una hija como esposa con una gran dote, "como nadie haya dotado jamás a hija alguna", la joven Briseida, por la cual había comenzado la querella, siete mujeres cautivas de Lesbos hábiles en artesanías, doce caballos de carrera ganadores de premios, y veinte mujeres troyanas cuando fuera ganada la guerra. Éstos, aparte de los caballos, eran regalos utilitarios. Pero Agamenón no comenzó con ninguno de éstos; venían primero "siete trípodes no puestos aún al fuego, diez talentos de oro y veinte calderos relucientes" y además, de los despojos troyanos anticipados, tanto oro y bronce como pudiera cargar su barco.[23] Éste era el tesoro, y su gran importancia se señala por el cuidado con que se enumera aquí y nuevamente más adelante en el poema. El presente de Menelao a Telémaco, que consistía en puro tesoro, reaparece cuatro veces más en la *Odisea*, en tres libros diferentes. El poeta rara vez pierde una oportunidad de explayarse acerca del valor de regalos específicos.

Cualquiera que fuese su fin o su origen, el metal creaba al *oikos* individual un especial problema en la distribución de los bienes. En su mayor parte, la distribución era interna y por tanto no ofrecía dificultades. Como no ha habido nunca un mundo de Robinsones, los grupos humanos más simples tienen por fuerza una organización; y es esta misma la que sirvió en cierta medida hasta para el más complicado *oikos* principesco. Todo trabajo productivo, la siembra y la recolección, la molienda y el tejido, incluso la caza y las incursiones, aunque se ejecutara por individuos, era realizado en beneficio de la casa solariega en conjunto. Los productos finales, listos para el consumo, eran recogidos y almacenados centralmente, y desde el centro eran redistribuidos; en la casa solariega lo hacía la suma autoridad, el jefe de familia, cuando y en la medida que él juzgara conveniente.

---

[23] Ilíada, IX, 121-56. En la última voluntad de Platón, conservada por Diógenes Laercio, Vidas III, 4-43, el legado detallado comprende "tres minas de plata, una copa de plata que pesa 165 dracmas, una taza que pesa 65 dracmas, un anillo de oro y una arracada también de oro, que ambos pesan cuatro dracmas y tres óbolos". Éste es el tesoro, ahora sólo de oro y de plata, y como el de Agamenón, consiste indiferentemente de metal y de objetos de metal.

No había diferencia esencial entre una casa solariega cuyos miembros de familia no fueran más que un esposo, la esposa y un niño, y un *oikos* como el del rey Príamo de Troya, con sus cincuenta hijos y sus esposas, doce hijas y sus maridos, y sus nietos incontables; o el más adecuado ejemplo de Néstor en Pilos, con seis hijos y algunos yernos. Los hijos poseían armas y tesoro de su propiedad, por regalos o botín, así como las esposas e hijas tenían sus ropajes hermosos y sus joyas. Pero a menos que los varones dejaran la casa paterna y establecieran sus propios *oikoi*, su propiedad personal era un factor en realidad insignificante. Normalmente, parecen decir los poemas —aun— que el testimonio no es enteramente claro y consistente—, los hijos permanecían con su padre mientras éste viviera.

Arquitectónicamente, el corazón del sistema era el almacén. Al prepararse Telémaco para su viaje a Pilos, "bajó a la anchurosa y elevada cámara de su padre, donde había montones de oro y de bronce, vestiduras guardadas en arcas y gran copia de odorífero aceite. Allí estaban las tinajas del dulce vino añejo, repletas de bebida pura y divinal, y arrimadas ordenadamente a la pared" (2.337—42). Y, naturalmente, contenía armas y grano en gran cantidad. Más de trescientos años después de Homero, el ateniense Jenofonte, labrador rico, pero no rey ni jefe de tribu, todavía consideraba el buen cuidado del almacén como una de las más altas virtudes del ama de casa.

Pero cuando la distribución tuvo que romper los límites del *oikos* singular, se hizo necesaria la creación de nuevas disposiciones especiales. Las guerras y las incursiones a en busca de botín, no diferenciables a los ojos del mundo de Odiseo, eran asuntos organizados, comprendiendo frecuentemente una combinación de familias, y a veces hasta de comunidades. Invariablemente había un jefe, una de cuyas funciones era la de actuar como distribuidor del botín, que se llevaba primeramente a un lugar central de almacenaje. La división se hacía por lotes, de manera parecida a la división de una herencia cuando había varios herederos. Por ejemplo, no todas las aventuras del regreso de Odiseo a su patria fueron trágicas. Dos o tres veces, él y sus hombres tuvieron la agradable oportunidad de hacer incursiones. "Habiendo partido de Ilión —comienza a decir en la narración de sus viajes—, llevóme el viento al país de los cícones, a Ismaro: entré a saco en la ciudad, maté a sus hombres y, tomando las mujeres y las abundantes riquezas, nos lo repartimos todo para que nadie se fuera sin parte de botín." [24]

Los botines obtenidos por la fuerza, seguidos de la distribución descrita, era uno de los modos de adquirir metal u otros bienes de origen externo. Algunos eruditos piensan que el núcleo de la verdad histórica en la leyenda de la guerra de Troya es precisamente una incursión de este tipo, en masa, para proveerse de hierro. Sea esto cierto o no, hubo seguramente muchas guerras de Troya menores efectuadas con este propósito, contra griegos y contra bárbaros. Pero la solución violenta no era siempre factible, ni siquiera era siempre deseable; si la parte agraviada era bastante fuerte, proponía un acuerdo, y había ocasiones y condiciones en las cuales incluso los héroes más fieros preferían la paz. Un mecanismo de intercambio era entonces la única alternativa; en primer lugar, el intercambio de regalos. Éste no fue invención griega. Por el contrario, es el mecanismo de organización fundamental en muchos pueblos primitivos, como en las islas Trobriand, donde "casi todos, si no todos los actos económicos pertenecen a alguna cadena de presentes recíprocos".[25]

La palabra "regalo" no debe ser mal interpretada. Puede ser presentada como mera regla en las sociedades primitivas y arcaicas, según la cual ningún hombre daba nada, fueran bienes, servicios u honores, sin recibir él mismo o sus parientes la debida recompensa, real o deseada, inmediata o años después. La acción de dar, por consiguiente, era siempre, en sentido estricto, la primera mitad de una acción recíproca, siendo la otra mitad un contra—regalo.

---

[24] 9.39-42. El verso final también aparece en XI 705

[25] B. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (Londres, Kegan Paul, 1926), p. 40.

Ni siquiera era una excepción el regalo de despedida, aunque en este caso había un elemento de riesgo. La última de las escenas de saludo amistoso en la Odisea, entre el héroe y su padre anciano, comenzaba en la forma acostumbrada: Odiseo declaraba ser otro, un extranjero que venía de otras tierras en busca de noticias acerca de "Odiseo". Tu hijo, decía a Laertes, me visitó hace unos cinco años y recibió los regalos debidos. "Le entregué siete talentos de oro bien labrado; una argéntea crátera floreada; doce mantos sencillos, doce tapetes, doce bellos palios y otras tantas túnicas; y además, cuatro mujeres de hermosa figura, diestras en hacer irreprochables labores." Laertes se lamentó, porque hacía largo tiempo que había aceptado la muerte de su hijo, y no podía pensar en mejor modo de revelar ese hecho al extranjero que comentando la situación de los regalos. "Te saldrán en vano esos múltiples presentes que a aquél le hiciste. Si lo hallaras vivo en el pueblo de Ítaca, no te despidiera sin corresponder a tus obsequios con otros dones." (24. 274—85.)

Veamos aún la interesante escena en el libro que da comienzo a la Odisea, en la que la diosa Atenea se apareció a Telémaco en la forma de Mentes, un capitán tafio. Cuando ella se disponía a partir, el joven, siguiendo la costumbre, le dice: "Volverás alegremente a tu nave, llevándote un regalo precioso, muy bello, para guardarlo como presente mío, que tal es la costumbre que suele seguirse con los huéspedes amados."[26]

Esto creó una situación muy delicada para la diosa. No se rehusa una dádiva ofrecida; sin embargo, ella no podía aceptarla bajo la falsa pretensión de su disfraz humano. (Los dioses, como tales, no solamente aceptan dádivas de los mortales: las esperan y las exigen.) Como era la más inteligente de los dioses, Atenea, sin vacilar, encontró la solución perfecta. "No me detengas, oponiéndote a mi deseo de irme en seguida. El regalo con que tu corazón quiere obsequiarme, me lo entregarás a la vuelta para. que me lo lleve a mi casa; escógelo muy hermoso y será justo que te lo re—compense con otro semejante."(1.311—18.)

Telémaco no había dicho nada acerca de un contra—regalo. No obstante, él y "Mentes" se entendieron perfectamente: el contra—regalo era tan esperado como la dádiva original en el momento de partir. Esta era la manera en que se hacían regalos en aquella sociedad. La restitución no tenía que ser forzosamente inmediata, y podía tomar diferentes formas. Pero era normalmente esperada. "En una sociedad regida por el respeto al pasado, un presente tradicional se acerca mucho a una obligación."[27] Ningún detalle simple en la vida de los héroes recibe tanta atención en la *Ilíada* y en la *Odisea* como el intercambio de regalos, y siempre hay franca referencia a la adecuada y apropiada recompensa. "Entonces Zeus, hijo de Cronos, hizo perder la razón a Glauco; pues permutó sus armas por las de Diomedes Tideida, las de oro por las de bronce, las valoradas en cien bueyes por las que en nueve se apreciaban." (VI 234—36.) El comentario editorial del poeta, tan raro en él, refleja la magnitud del error de Glauco en su juicio.

Sería difícil trazar un límite a las situaciones en que se operaba el intercambio de regalos. Para ser más exactos, la palabra "dádiva" era un concepto que abarcaba una gran variedad de acciones y transacciones que más tarde llegaron a diferenciarse y a recibir denominaciones propias. Había pagos por servicios hechos, deseados o anticipados, lo que nosotros llamaríamos honorarios, recompensas, premios, y algunas veces cohechos. El material de fórmulas era rico en tales referencias, como en los términos en que Telémaco, y dos veces Penélope, respondieron a una interpretación favorable que un extranjero hizo de un signo de los dioses: "Ojalá se cumpliese lo que dices, oh forastero, que bien pronto conocerías mi amistad, pues te hiciera tantos presentes que te considerara dichoso quien contigo se encontrase."[28]

[26] El término "amigo huésped" o "huésped amado" se explica en la última parte del Capítulo IV.

[27] Marc Bloch, en *Cambridge Economic History*, vol. I, 2ª ed. por M. M. Postan (Cambridge University Press, 1966), p. 274, escribiendo acerca del antiguo mundo germánico descrito por Tácito.

[28] 15.536-8; 17.163-5; 19.309-11.

Además había impuestos y otras obligaciones para los señores y los reyes, reparaciones con matiz penal (la dádiva de Agamenón a Aquiles), incluso préstamos ordinarios; y siempre la palabra homérica es "regalo". Para justificar el haber prestado a Telémaco una nave con la cual se hizo a la vela hacia Pilos y Esparta en busca de noticias acerca de Odiseo, un noble de Ítaca dio esta explicación: "¿Qué hiciera cualquier otro, pidiéndosela un varón tan ilustre y lleno de cuidados? Difícil hubiese sido negársela." (4.649—51.) En otra categoría se encuentra el pago de servicios combinado con el ceremonialismo necesario para un importante acontecimiento. Se habla mucho en la Odisea acerca de los "presentes de galanteo", y el afortunado pretendiente, que recuerda el caso del más alto postor en una almoneda, en recompensa recibe su contra—regalo en la dote, que por lo general acompañaba a la novia. El total de lo que nosotros llamamos relaciones exteriores y diplomacia, en sus manifestaciones pacíficas, se realizaba por intercambio de presentes. E incluso en la guerra se presentaban ocasiones, como entre Diomedes y Glauco, por ejemplo, o Áyax y Héctor, en que los héroes de los dos lados contendientes se paraban, justamente en la liza de combate, y ante la mirada aprobadora de sus compañeros héroes, cambiaban entre ellos sus armaduras.

El comercio en el mundo de Odiseo difería de las variadas formas de hacerse regalos en que el intercambio de bienes era el fin mismo. En el comercio, las casas cambiaban de manos porque cada uno necesitaba lo que tenía el otro, y no, o sólo incidentalmente, para compensar un servicio, sellar una alianza o afirmar una amistad. La necesidad de algún objeto específico era el fundamento de una transacción; si podía satisfacerse por otros medios, el trato comercial era totalmente innecesario. Resulta de esto, en lenguaje moderno, que solamente las importaciones daban lugar al comercio, y nunca las exportaciones. Jamás se tenía que exportar, en tal sentido; sólo la necesidad de tener los debidos bienes para el contra—regalo cuando una importación era inevitable.

Laertes compró a Euriclea "por el precio de veinte bueyes" (1.430—31.). El ganado era la vara de medir de los valores; bajo este aspecto, y solamente en este sentido, el ganado era dinero. Sin embargo, ni el ganado ni otra cosa alguna servían para los otros varios usos posteriores del dinero. Sobre todo, no existía ningún medio circulante como la moneda, cuya sola función fuese hacer posibles las compras y ventas de mano a mano. Casi todo objeto útil servía para ello, y es digno de notar que la medida de los precios, el ganado, no ejerciera la función de medio de intercambio. Laertes compró a Euriclea con objetos no especificados que valían veinte bueyes; nunca hubiera cambiado los bueyes por una esclava.

Una vara de medir convencional no es más que un lenguaje artificial, un símbolo como la x, y, z del álgebra. Por sí misma no puede decidir cuánto hierro o cuánto vino es el equivalente a una vaca. En el mundo de Adam Smith, esa determinación fue hecha por medio del mercado de la oferta y la demanda, mecanismo enteramente desconocido en Troya o en Ítaca. Detrás del mercado está el motivo de provecho, y si alguna cosa era tabú en los trueques homéricos, lo era la ganancia. En el comercio o en cualquiera otra relación, había que acogerse al principio de igualdad y beneficio mutuo. La ganancia a expensas de otro pertenecía a un terreno diferente, al de la guerra y de la incursión, donde se obtenía por realización (o amenaza) de proezas, no por manipulaciones y regateos.

La implicación de que los tipos de cambio eran cuestión de costumbre y de convención parece inevitable. Quiere decir esto que no había autoridad constituida con el poder de decretar un sistema de ecuaciones: tanto de *x* equivale a tanto de *y*. Más bien la práctica del intercambio durante un largo periodo había fijado las relaciones, y éstas eran comúnmente conocidas y respetadas. Incluso la distribución del botín, que una autoridad central, el jefe de familia del *oikos*, o un rey o un comandante tenía a su cargo, dependía visible—mente de lo que se juzgaba generalmente como equitativo. La circunstancia de que nadie podía castigarlo por burlarse de la costumbre, como en el conflicto entre Agamenón y Aquiles, carece de importancia para el asunto. El hecho mismo de que justamente una situación tal aportó el tema para la *Ilíada* es ejemplo de cuán peligrosa podía ser la violación. En aquel mundo, la costumbre sujetaba a un individuo tanto como la más rígida ley de los tiempos posteriores. Y el participante en un intercambio, podríamos añadir, tenía la ventaja

sobre el participante pasivo en la distribución del botín. Podía siempre negarse a efectuar la transacción si la otra parte infringía manifiestamente las reglas o simplemente si pensaba que las infringía.

Esto no quiere decir que nadie haya deliberadamente sacado provecho de un intercambio. Pero el caso excepcional es mucho menos notable que el punto esencial de que, en sentido estricto, la ética del mundo de Odiseo prohibía la práctica del comercio como profesión. La piedra de toque de lo que era aceptable y de lo que no lo era, no estaba en el acto del trato comercial, sino en la situación social del comerciante y en su modo de hacer la transacción. Era tan urgente la necesidad de metal que incluso un rey podía viajar honorablemente en su busca. Cuando Atenea se apareció a Telémaco como Mentes, el capitán tafio, le contó que llevaba hierro a Temesa en busca de cobre.[29] Eso no ofrecía dificultad, y su visita terminó con el coloquio acerca de los regalos valiosos entre amigos huéspedes.

Un extranjero con un navío no era siempre bien recibido ni libre de sospechas. Podía haber sido Odiseo ante Ismaro, o Aquiles: "Conquisté doce ciudades por mar y once por tierra en la fértil región troyana; de todas saqué abundantes y preciosos despojos." (XI 328—31), No debe asombrarnos pues, que algunos griegos objetaran que Homero fuese instructor de los helenos. La glorificación de la piratería, la desaprobación del robo (apoderarse de bienes furtivamente) y el estímulo de la rapiña (captura de bienes y personas mediante proezas físicas): ciertamente parecía ser un mundo de patrones morales turbios. "E1 robo de propiedad es malo —declaró Platón— (*Leyes* 941 B), la captura por fuerza, vergonzosa; ninguno de los hijos de Zeus se deleitó en el fraude o en la violencia, ni practicó el uno o la otra. Por consiguiente, que nadie sea falsamente persuadido por los poetas o por cualquier narrador de mitos en estos asuntos."

Y no obstante había un modelo y una consistencia en el código moral; y ello formaba sentido con las premisas. Las distinciones se apoyaban en una estructura social específica, con nociones bien delimitadas respecto a la pauta correcta para el comportamiento de un hombre, en relación con la propiedad, con los otros hombres. A su llegada entre los feacios, y antes de que se hubiera dado a conocer y hablado de sus viajes, Odiseo fue agasajado por el rey Alcínoo. A continuación de las fiestas, los nobles más jóvenes compitieron en atletismo. Pasado cierto tiempo, Laodamas, el hijo del rey, se acercó a Odiseo y lo invitó a tomar parte.

"¡Ea, padre huésped! Ven tú también a probarte en los juegos, si aprendiste alguno; y debes de conocerlos, que no hay gloria más ilustre para el varón en esta vida, que la de campear por las obras de sus pies o de sus manos."

Odiseo pidió que se le excusara debido a la pesada carga de sus penalidades. Entonces intervino otro joven aristócrata: "¡Huésped! no creo, en verdad, que seas un varón instruido en los muchos juegos que se usan entre los hombres; antes pareces un capitán de marineros traficantes, que permaneciera asiduamente en la nave de muchos bancos para acordarse de la carga y vigilar las mercancías y el lucro debido a las rapiñas." (8.145—64.)

Aquel insulto era insoportable desde cualquier punto de vista, y para el auditorio de Homero debió de significar un flechazo más por dirigirse contra Odiseo. Había algo equívoco acerca de Odiseo como héroe justamente porque su famosa cualidad era su destreza. Había incluso una leve mancha en su herencia: su abuelo materno, el hermoso Autólico, "descollaba sobre los hombres en hurtar y jurar, presentes que le había hecho el propio Hermes" (19.395—97). Posteriormente, las dudas de muchos griegos se convirtieron en abierto desprecio. "Yo sé —dice Filoctetes en la tragedia de Sófocles——que su lengua se abaja a toda villanía y a toda bajeza— (versos 407—408)." Lo que salvó al Odiseo homérico fue el hecho de que su engaño era empleado en la persecución de objetivos heroicos; por esta causa, Hermes, dios de los ardides y hurtos, puede

[29] Ni Tafos ni Temesa se conocen en otra parte como nombres de lugar, y los muchos intentos, todos inútiles, para identificarlos con una u otra región minera son, una vez más, ejemplo de la futilidad de esa "historización" de los poemas homéricos.

haberle dado la magia para apartar a Circe la bruja; pero era Atenea la que lo protegía y lo inspiraba en sus empresas heroicas. A1 insulto en Feacia contestó al principio con un discurso lleno de indignación; pero Odiseo, como hombre, no podía explicar su situación con palabras. Terminada su réplica, dio un salto, agarró un peso más grande que todos los que habían lanzado los jóvenes, y lo arrojó, sin quitarse su ropa, mucho más allá de la mejor marca de éstos.

Posiblemente había hombres, muy pocos entre los que no eran hombres de juegos públicos que vivían en los intersticios de la sociedad, que viajaban en navíos de muchos bancos y que traficaban. Sin embargo, no hay una sola palabra en la *Ilíada* ni en la *Odisea* que sea, de hecho, sinónimo de "mercader". E1 aprovisionamiento del mundo griego de todo lo que se obtenía del extranjero por medios pacíficos, estaba, en su mayor parte, en manos de gentes no griegas, en particular de los fenicios. Eran éstos verdaderamente un pueblo de mercaderes que navegaban a la vela de uno a otro extremo del mundo conocido, llevando esclavos, metales, joyería y telas preciosas. E1 que su interés fuera la ganancia no les importaba a los griegos, participantes pasivos en la operación. Eran aquéllos "ilustres en la navegación pero falaces" (15.415—16).

La necesidad de metales, o cualquier necesidad semejante, era asunto del *oikos*, no asunto individual. Su adquisición, fuera por comercio o por incursión, era por consiguiente empresa de la casa solar, administrada por el cabeza de familia. O bien podía ser en mayor escala, comprendiendo varias casas solariegas que actuaran cooperativamente. En el interior, la situación era totalmente diferente. E1 trato comercial dentro de la casa solariega era imposible por definición: el *oikos* era una unidad simple e indivisible. Debido a que un gran sector de la población estaba entremezclado en la gran casa solariega, estaba asimismo imposibilitado de cualquier forma de comercio, externo o interno. Los *thetes*, finalmente, estaban excluidos por completo: como no poseían nada, nada tenían que intercambiar.

Sólo quedan ganaderos o labradores en pequeña escala, los no aristócratas. En sus casas, la escasez era crónica, si no absoluta, como consecuencia de una cosecha perdida o un desastre en sus ganados, o bien parcial por falta de equilibrio en el rendimiento. Sus trastornos no son, tema de la poesía heroica, y ni la *Ilíada* ni la *Odisea* informan sobre este particular. Se puede admitir, no obstante, la inferencia de que algunas de sus dificultades eran aliviadas por trueque, principalmente entre ellos mismos y sin el aparato de un mercado o una feria, absolutamente desconocidos en aquel mundo. Intercambiaban artículos de primera necesidad, materias primas, indudablemente bajo los mismos principios de equivalencia, relaciones fijadas por la costumbre y sin ganancia.

Los ganaderos y los labradores, incluyendo los *thetes*, tenían siempre otro recurso para obtener cosas. Podían trabajar. Lo mismo con el trabajo que con el comercio; el juicio moral de la sociedad iba dirigido, no al acto en sí mismo, sino a la persona y a la circunstancia. Vuelto a Ítaca, pero todavía disfrazado de mendigo, Odiseo, en respuesta a la oferta burlona de empleo que le hizo Eurímaco, desafió al pretendiente a una competencia en el manejo del arado, tal como, sin disfraz, alardeó de su superior manejo del arco o de su lanzamiento de pesos. Pero no se le exigió a Odiseo que arara para poder vivir. De hecho, es obvio que, aunque sabía cómo arar, guardar ganado y construir una armadía, rara vez hizo uno de estos trabajos en su posición social, excepto como deporte. Ésta era la gran línea divisoria entre los que estaban obligados a trabajar y los que no lo estaban. Entre los primeros, los individuos con habilidades inspiradas, los bardos y los trabajadores en metal y otros artesanos constituían una élite. La prueba, sobre todas, era ésta: que "es propio de un hombre libre el no vivir al arbitrio ajeno"[30] Se ve, por tanto, que había una clara separación entre los que, aun trabajando, seguían siendo amos de sí mismos, los ganaderos y cultivadores independientes; y al otro lado los *thetes* y los esclavos que trabajaban para otros, y cuya subsistencia no estaba en sus manos. Los esclavos, por lo menos, eran ordinariamente víctimas de la, suerte. E1 *thes* en este sentido, estaba en peor situación que todos: voluntariamente alquilaba su dominio sobre su propio trabajo, en otras palabras, su verdadera libertad.

[30] Aristóteles, *Retórica* 1367a 32, refiriéndose específicamente al trabajo.

Buena, parte de la psicología sobre el trabajo, con su ambivalencia entre la admiración por la destreza y la artesanía, y el desprecio al trabajador como esencial e irremisible ser inferior, encuentra su símbolo en el Olimpo. Después de humanizar a los dioses, el bardo se sintió bastante fuerte para incluir el trabajo entre las empresas celestes. Pero esto envolvía cierta dificultad. Zeus, el insaciable galanteador, Apolo el arquero, que fue también trovador, Ares, dios de las batallas, eran encarnaciones de atributos y actividades nobles, fácilmente reconstruidas en imaginación del hombre. Pero ¿cómo podía el artesano, que construía sus palacios y hacia sus armas y su dorado y sus ornamentos, ser situado a igual altura que aquéllos, sin arrojar una sombra sobre la jerarquía de valores y situaciones en que descansaba aquella sociedad? Sólo un dios podía hacer espadas para los dioses; no obstante, debe constituir de algún modo un ser aparte de los demás dioses.

La solución se halló de una manera impecable. E1 artesano divino era Hefesto, hijo de Hera. Su destreza era verdaderamente fabulosa, y el poeta nunca se cansó de citarla, deteniéndose en su forja y en sus producciones como jamás cantó sobre el herrero de Itaca. Éste era el lado positivo de la ambivalencia. E1 otro era el siguiente: entre todos los dioses, solamente Hefesto era "un gigantesco numen que al andar cojeaba" con "vigoroso cuello y velludo pecho" (XVIII—410—15). Hefesto había nacido cojo y llevaba la marca de su vergüenza en toda su personalidad. Los otros dioses habrían sido menos que humanos si Hefesto no fuera su perenne origen de diversión. Una vez, cuando Zeus y Hera tuvieron una tremenda disputa, el dios cojo intentó hacer el papel de apaciguador, llenando las copas de néctar para toda la asamblea. "Y una risa inextinguible se alzó entre los bienaventurados dioses al ver con qué afán les servía en el palacio" (I 599—600). Y la estructura social del mundo de Odiseo fue salvada.

De hecho, la imagen en el espejo del Olimpo era aún más sutil. A menudo se relacionaba a Atenea con Hefesto en lo que atañe al arte y a la artesanía, como en el símil en que se hace una comparación con un orfebre, "hombre experto, a quien Hefesto a Palas Atenea han enseñado artes de toda especie (*techne*)" (6.232—34). Pero no había deformación alguna, ni siquiera una insinuación cómica acerca de Atenea, merecidamente la favorita de su padre entre los dioses. No había necesidad de excusar la habilidad manual de Atenea, porque el patrón con respecto al trabajo de las mujeres era diferente. Como se les negaba el derecho a modos heroicos de vida, a la realización de proezas y juegos de competencia, y a la dirección en las actividades organizadas, las mujeres trabajaban sin distinción de clases. Con sus doncellas, Nausícaa, hija del rey feacio, lavaba la ropa de la casa familiar. La reina Penélope encontró en su tejido el ardid para alejar a los pretendientes. Sin embargo, su estratagema de deshacer por la noche lo que había tejido de día, repetida sin descubrirse durante tres años enteros hasta que una de sus doncellas reveló el secreto, hace pensar que su trabajo no era precisamente indispensable. Las mujeres de la aristocracia, igual que sus hombres, poseían todas las habilidades necesarias, y las ejercían con mayor frecuencia. Sin embargo, su verdadera misión era el arreglo interior de la casa. Ésta era su dominio: la cocina, el lavado, la limpieza y la hechura de vestidos. La línea divisoria para ellas estaba más bien en el grado en que ejecutaban las tareas domésticas: unas trabajaban sólo para pasar el tiempo mientras vigilaban, y otras se veían obligadas por las circunstancias a cocinar y coser en serio.

IV. EL HOGAR, EL PARENTESCO Y LA COMUNIDAD

EL SUJETO de la poesía heroica es el héroe, hombre que se comporta de ciertas maneras, que persigue objetivos específicos con su valor y audacia personales. El panorama social es poco más que el escenario en que se mueven los héroes. Nadie que lea la *Ilíada* deja de asombrarse por el carácter peculiar de la lucha. Hay decenas de millares de soldados a la vista y, no obstante, el poeta fija su mirada únicamente en Ayax, en Aquiles, en Héctor o en Eneas. En sí mismo, este procedimiento literario es un lugar común; muy raro es el artista que tiene juntamente razón y genio

suficientes para presentar masas de hombres en combate. Ni hay tampoco objeción histórica al combate individual entre campeones, como Aquiles y Héctor, o el incluso más interesante en ciertos aspectos entre Áyax y Héctor, que termina en empate e intercambio de presentes. La nota falsa aparece en el combate en gran escala. Hay una confusión indescriptible. Nadie manda ni da órdenes. Entran los hombres en la batalla y la abandonan según propia voluntad; eligen sus adversarios individuales; se agrupan y se reagrupan por razones puramente personales. Y la desorganización, distinta de los movimientos caóticos en una novela de guerra como *The Red Badge of Courage* ("La roja insignia del coraje"), no proviene del fracaso de un plan de acción original, sino del desinterés fundamental del poeta por lo que no sean sus héroes como individuos. Tiene que presentar el ejército como conjunto para mantener el realismo necesario en el panorama; pero vuelve a ocuparse de las figuras centrales tan pronto como le es posible. Para Stephen Crane la confusión en sí misma era una de las más importantes partes de su historia; para Homero era simplemente una condición inevitable de la poesía épica. Lejos del campo de batalla hay centenares de pequeños detalles sin importancia esencial para el aspecto narrativo o para la acción de los héroes. La ahorcadura de las doce muchachas esclavas, el cargamento de hierro de Mentes, la compra de Euriclea por Laertes, la visita de Telémaco al almacén, todos éstos son detalles demasiado fragmentarios para que tengan interés como escenas independientes, y en cierto sentido son totalmente innecesarios para el movimiento de la epopeya. No obstante, el poeta los presenta en cada página brevemente, en unas cuantas frases o líneas, pero con gran habilidad y atención. Tanto el lado artístico de la narración como la convicción con que fue recibida se apoya en amplia medida en estos incidentes. Enmarcan o dilucidan el comportamiento, dan color a los procedimientos, y recuerdan al auditorio una y otra vez la fidelidad de la narración. Y actualmente ejercen la función adicional de ayudar a comprender un complicado sistema social y sus valores.

En la acción de los héroes individuales, su posición era acaso el factor determinante principal; en primer lugar, la posición de clase. El trabajo de un individuo y la evaluación de sus capacidades, lo que hacía y lo que no debía hacer al adquirir bienes y disponer de ellos, dentro y fuera del *oikos*, todo estaba fijado por la posición social. Era un mundo de patrones múltiples y de valores numerosos, de diversos permisos y prohibiciones. Con respecto al trabajo y a la riqueza, por lo menos, era siempre determinante el grupo social al que se pertenecía, no las habilidades, los deseos o las empresas de un individuo. Los héroes principales eran individuos, no autómatas. Sin embargo, en su comportamiento total, y no sólo en la esfera económica, los límites implícitos para una iniciativa individual tolerable y para desviaciones eran muy estrechos; entre los nobles estos límites eran únicamente el grado de la fuerza y de las proezas, la magnitud de su ambición de gloria, y el desarrollo de su sentido por lo que era conveniente. Había variantes en el temperamento, como la destreza notable de Odiseo o la excesiva sensibilidad de Aquiles; pero eran más bien desconcertantes.

Agamenón es un ejemplo conveniente de los efectos de gran alcance de la posición social. Se le llama varias veces "el más regio" de los héroes de Troya, desde luego no con sarcasmo, y no obstante no era en modo alguno el más heroico en sus capacidades o realizaciones personales. Su posición al frente de las fuerzas invasoras no la había ganado personalmente, sirio que era la consecuencia de su posición superior en el poder, como jefe que podía aportar el mayor contingente, un centenar de navíos. Su situación social le ciaba, el mando, y por tanto el derecho de repartir el botín y conceder el premio de honor. Su situación también impedía al agraviado Aquiles que expresara su oposición excepto en la forma pasiva de un fuerte malhumor, aunque se admitía el valor superior de Aquiles.

O consideremos a Telémaco. Era todavía un mozalbete; mas ciertamente había una irritación inequívoca en la frase de Atenea: "Es preciso que no andes en niñerías, que ya no tienes edad para ello." (1.296—97). La madurez era más que algo cronológico; un individuo de veinte años de tal linaje y clase tenía que desarrollarse más pronto y mejor, y reaccionar antes a las circunstancias que requieren el comportamiento del adulto.

Atenea estaba aguijoneando duramente a Telémaco a causa de la grave situación creada por los pretendientes. Señalaba a Orestes como modelo. "¿Por ventura no sabes cuánta gloria ha ganado ante los hombres el divinal Orestes, desde que mató al parricida, al doloso Egisto, que le había asesinado a

su ilustre padre?" [31] Los pretendientes de Penélope no habían cometido asesinatos ni tramaban alguno (más tarde trataron inútilmente de preparar una celada y asesinar a Telémaco). Sin embargo, Orestes era un modelo conveniente para el hijo de Odiseo, tan apartado del tema heroico de la gloria y el honor. Ambos jóvenes afrontaban obligaciones de la misma especie, principalmente las que provenían de la familia, el uno para vengar la muerte de su padre, el otro para conservar su *oikos* paterno.

Orestes y Egisto, Telémaco y los 108 pretendientes eran todos nobles. Pero dentro de aquella clase social había otro género de relación y de lealtad de grupo: el lazo familiar. Agamenón, como puede advertirse, apoyaba su derecho a mandar los ejércitos griegos en el hecho de que su hermano Menelao era la parte agraviada que había que vengar. Cuando se trataba de actos criminales, era la familia y no la clase (o la comunidad), la encargada de conservar los patrones de conducta y de castigar cualquier violación.

Históricamente hay una relación inversa entre la extensión de la noción de crimen como acto de fechoría y la autoridad del grupo de parentesco. Se conocen muchas sociedades primitivas en las cuales no es posible encontrar ninguna responsabilidad "pública" para castigar a un culpable. O la víctima y sus parientes toman venganza, o nadie lo hará. El desarrollo de la idea de crimen y de derecho penal podría escribirse casi como la historia de la disgregación de aquel primitivo estado de omnipotencia familiar. El proceso de desmoronamiento no había avanzado mucho en la época de Orestes y Telémaco, ni había comenzado en los lugares que el hombre moderno occidental, con sus propias tradiciones éticas, habría seguramente elegido. El homicidio, como ejemplo más notorio, era en gran parte un asunto privado. Por mucho que la conciencia colectiva pensara en un castigo como algo deseable, no llegaba a crear un instrumento aparte del de parentesco. En cambio, los parientes se negaban a distinguir en los homicidios entre el que estaba justificado y el que fuera malicioso. La muerte de los pretendientes, causada, por Odiseo, puso en armas a sus padres y parientes. "Afrentoso será —decía el padre de Antínoo—que lleguen a enterarse de estas cosas los venideros. . . si no castigáramos a los matadores de nuestros hijos y de nuestros hermanos." (24.433—35.) Si no hubiera intervenido Atenea para terminar el poema, así como le dio comienzo, ninguna fuerza humana en Ítaca podría haber evitado aún más derramamiento de sangre.

La profundidad del lazo de parentesco entre los griegos a lo largo de su historia, se percibe inmediatamente en su pasión por las genealogías. Esta pasión no cambió radicalmente en ningún tiempo. El lenguaje de la familia fue alterado, sin embargo, y la tendencia fue la de estrechar el círculo. Homero tiene una palabra especial, *einater,* para la esposa de un hermano del marido, para citar un claro ejemplo; y esa palabra desapareció pronto del vocabulario ordinario. La razón de este cambio no es difícil de encontrar. En una casa solariega como la de Príamo había muchas mujeres cuyas relaciones mutuas eran la de la esposa del hermano del marido. Cuando este género de familia numerosa desapareció, cuando las hijas se iban a las casas de sus maridos y los hijos se establecían aparte aun cuando todavía viviera el padre, la sutil distinción de *einater* llegó a ser demasiado leve. El concepto más extenso *kedestes* para todo pariente político fue entonces suficiente.

La coexistencia de tres grupos distintos, aunque entremezclados: clase, parentesco y *oíkos*, era lo que definía la vida del hombre, material y psicológicamente. Las demandas de cada uno de los tres no siempre coincidían; cuando estaban abiertamente en conflicto había inevitablemente

[31] *Odisea* 1, 298-300. Siempre que se menciona a Orestes en la *Odisea, no* se hace ninguna referencia a que hubiera matado también a su madre Clitemnestra. Y es éste el tema central de la tragedia de Orestes en el drama griego. Como quiera que se explique uno el silencio de Hornero, el con-traste y la materia obviamente contemporánea en las tragedias, principalmente en las escenas de la corte, indican una vez más que la información adquirida del tratamiento pos homérico de los viejos mitos es peor que inútil en un estudio del mundo de Odiseo. Los poetas y dramaturgos poste dores elaboraron nuevamente los materiales libremente y con total despreocupación por la historia.

tensiones y desequilibrios. Y además había en el cuadro un cuarto grupo. Una vez que Atenea había puesto un poco de firmeza en Telémaco, éste, también por sugestión de la diosa, convocó a una asamblea a los ciudadanos de Itaca. El primer orador, un noble anciano llamado Egipcio, preguntó quién había convocado a la reunión y con qué objeto. En contestación, Telémaco repitió en parte las palabras de la pregunta: "Ninguna noticia recibí de vuelta del ejército [esto es, Odiseo y sus hombres]... tampoco quiero exponer ni decir cosa alguna que interese al pueblo." Después añadió: "Trátase de un asunto particular mío, de la doble cuita que se entró por mi casa." (2.42—6.)

Los males gemelos eran el fracaso de la vuelta de Odiseo y la negativa de los pretendientes a marcharse. Los pretendientes eran asunto totalmente privado de Telémaco. Pero el anciano Egipcio pensó que la reunión había sido convocada para tratar un asunto público, y la mera existencia de esa noción es significativa. La asamblea (ágora)[32] era desconocida entre los cíclopes; éste era el segundo dato aducido por Odiseo como signo del estado totalmente incivilizado de aquéllos (la ausencia de *themis* era el tercero).[33] Una asamblea no es una simple institución. Como condición previa requiere una comunidad fija, estable, constituida por varias casas solariegas y grupos de familias; en otras palabras, la imposición de alguna superestructura territorial sobre el parentesco. Esto significa que las diversas casas solares y los grupos familiares mayores habían sustituido la coexistencia física próxima por una cierta medida de existencia común, por una comunidad, y, por tanto, por una renuncia parcial a su propia autonomía. En esta estructura social nueva y más complicada, un asunto privado era el que permanecía dentro de la autoridad única del *oikos* o grupo de parentesco; un asunto público era aquel en que la decisión era tomada por los jefes de todos los grupos separados después de reunirse en consejo.

No es posible describir los comienzos o la historia primitiva de la comunidad griega. Los primeros griegos que emigraron a la región mediterránea oriental no eran cazadores primitivos. Eran pueblos pastores que, según parece, conocían también el arte de la agricultura. Su organización era probablemente la de tribu, modificada por circunstancias temporales mientras estaban en movimiento. Pero el mundo en que entra—ron era mucho más complicado, especialmente en su perímetro, donde, en Egipto y en el Cercano Oriente, había habido ya una larga experiencia en cuestiones de organización territorial en gran escala. En los mil años, poco más o menos, que siguieron hasta la época de Odiseo, la organización social y política tuvo una historia relativamente complicada. No hubo quietud durante un millar de años; las migraciones no se realizaban en línea recta ni en una sola dirección, hacia arriba o hacia abajo. En esos siglos hubo violentos levantamientos y catástrofes que han dejado claras aunque no muy legibles huellas en el registro arqueológico. Cuando eso ocurría con fuerza suficiente, derribaban instituciones a la vez que murallas de piedra y vidas de hombres.

La Ítaca de Odiseo se limitaba más a la casa solar y al parentesco y era una comunidad cívica menos integral que muchos de los centros civilizados de siglos anteriores. Tenemos que colegir que la destrucción casi universal en el Mediterráneo oriental en el periodo de 1200 a 1100 a. c., ya fuese causada por la invasión dórica de la tradición o por alguna otra fuerza, derribó en gran parte la estructura política existente y la reemplazó por el principio independiente de parentesco. Además esto implica que la lenta vuelta a la comunidad no era algo nuevo entre los héroes de los poemas, de que el *ágora* y el *themis, y* la idea de que ambos eran asuntos de interés público y privado estaban bien establecidos en su pensamiento. Los ciudadanos de Itaca reunidos en

[32] "Asamblea" es el significado original de ágora, tanto del lugar de reunión como de la reunión misma. El significado de plaza de mercado, con la que se asocia más comúnmente en la mente moderna, es muy posterior. En Homero no hay huella alguna de ese significado.

[33] *Themis* es intraducible. Don de los dioses y prueba de una vida civilizada, significa algunas veces buena costumbre, procedimiento justo, orden social, y otras simplemente la voluntad de los dioses (revelada, por ejemplo, por un agüero), sin la connotación de rectitud.

asamblea, estaban perplejos por diversos aspectos de la convocación de Telémaco; no hay señal de inquietud o de inseguridad en la manera de tratar los asuntos de una asamblea.

Las reglas eran más bien sencillas. La asamblea solía convocarse por el rey cuando a éste le parecía bien, sin notificación previa. Cuando los hombres estaban fuera, en campaña, podía convocarse una asamblea en el campamento para tratar cuestiones pertinentes a la guerra.[34] Ni en el hogar patrio ni en el campo había una fecha establecida para reuniones, ni un número fijo de sesiones. Durante la ausencia de Odiseo, en Ítaca no hubo una sola asamblea en más de veinte años; sin embargo, había otros que tenían la autoridad para convocarla si lo hubiesen deseado, tal como Aquí les reunió una vez en asamblea a los aqueos en la campaña, aunque el comandante en jefe era Agamenón y no él. La pregunta de Egipcio en Ítaca no implicaba una duda acerca de la validez de la asamblea convocada por Telémaco; el anciano únicamente tenía curiosidad por saber quién había roto el silencio de veinte años.

La hora acostumbrada para la reunión era el amanecer. "No bien se descubrió la hija de la mañana, la Aurora, de rosáceos dedos, el caro hijo de Odiseo se levantó de la cama, vistióse... En seguida mandó que los heraldos, de voz sonora llamaran al ágora a los aqueos de larga cabellera. Hízose el pregón y empezaron a reunirse muy prestamente." (2.1—8.) El único punto en el programa era el asunto que el convocante quería discutir. Si alguien quería tomar la palabra se levantaba a hacerlo, y mientras hablaba sostenía el cetro que el heraldo había puesto en su mano: en sentido enteramente literal, era una varita mágica que hacía al orador físicamente inviolable. La costumbre daba al más anciano la primera oportunidad de ocupar el estrado. El curso de la asamblea se determinaba después por el cariz del debate más que por un sistema de antigüedad; cuando no había más oradores, la reunión se disolvía.

La asamblea no votaba ni decidía. Su función era doble: presentar los argumentos en pro y en contra y mostrar al rey o al comandante del campo cuál era el sentimiento general. El único medio de opinar era la aclamación, a menudo en formas menos ordenadas, como el griterío contra una presentación impopular. El rey tenía libertad de desentenderse de la expresión del sentimiento general y de actuar según su propia opinión. Esto, de hecho, fue lo que presentó el tema de la *Ilíada*. Un sacerdote había venido al campamento aqueo a rescatar a su hija cautiva, Criseida. Hizo una breve súplica y "todos los aqueos aprobaron a voces que se respetase al sacerdote y se admitiera el espléndido rescate; mas el Atrida Agamenón, a quien no plugo el acuerdo, le mandó en hora mala con amenazador lenguaje".[35] Lleno de cólera el dios Apolo descendió del Olimpo y durante nueve días arrojó flechas sobre las huestes aqueas, "y continuamente ardían muchas piras de cadáveres", hasta que Hera tuvo piedad y ordenó a Aquiles que convocara a asamblea. En ésta, Agamenón, en violenta disputa con Aquiles, se inclinó reverentemente ante Apolo, accedió a liberar a la hija del sacerdote, y después tomó la decisión personal, unilateral, de reemplazarla en su cabaña por Briseida, la más preciada entre las cautivas de Aquiles.

Seis veces habló Aquiles en aquella reunión; Agamenón, cuatro; pero todo el tiempo lo emplearon dirigiéndose uno a otro directamente como dos individuos que riñen discretamente en sus hogares, Una vez Agamenón se interrumpió en lo que estaba diciendo a Aquiles, se volvió hacia la asamblea y anunció su decisión de entregar a Criseida y el procedimiento a seguir para calmar la cólera del dios. Fuera de este momento, los contendientes hablaron solamente el uno con el otro. Cuando al fin Néstor intervino para apaciguarlos, se dirigió también únicamente a los dos héroes. Finalmente, "después de altercar así con encontradas razones, se levantaron y disolvieron la junta que cerca de las naves aqueas se celebraba" (I, 304—5). En este caso, en oposición a otros de la *Ilíada*, el ejército no mostró preferencia o sentimiento de ningún género.

---

[34] A fines del siglo III a. c., una reunión de la leva armada de la Liga Etoliana, funcionaba a veces como asamblea regular de la Liga.

[35] I 22-25, repetido en I 376-79.

No es fácil juzgar en términos parlamentarios una reunión y una institución tan informal como este tipo de asambleas. Un rey o un comandante en jefe no tenía ninguna obligación de convocar a una reunión, y no obstante, la aristocracia, y en cierto sentido incluso el pueblo, tenían derecho a ser oídos, ya que de otra manera nadie sino el rey podía hacer una convocatoria. Los nobles principales servían al rey como un consejo de ancianos, y también en este caso sus recomendaciones no comprometían a nada. En una ocasión, por ejemplo, el rey Alcínoo reunió en asamblea a los "capitanes y jefes" feacios, informándoles de su decisión de enviar escoltado a Odiseo a Ítaca, y después lo llevó al festival sin que hubiese una pausa para comentario o reacción.

Sin embargo, la Ilíada y la Odisea están llenas de asambleas y discusiones, y éstas no son mera acción representativa. Visto desde un ángulo estrecho de los derechos formales, el rey tenía el poder de decidir, solo y sin consultar a nadie. Con frecuencia así lo hacía. Pero existía el *themis*: la costumbre, la tradición, los usos populares, *mores* o como quiera que los llamemos, el enorme poder de "esto se hace (o no se hace)". El mundo de Odiseo tenía un sentido altamente desarrollado de lo que era conveniente y justo. Sólo una vez en los poemas, un plebeyo, Tersites, pretende subir al estrado en una asamblea, e inmediatamente es echado abajo a golpes por Odiseo. La conducta de Tersites fue reprobable: el pueblo aclamaba o disentía cuando estaba escuchando, pero no hacía proposiciones. Esto era prerrogativa de los aristócratas; su misión era aconsejar, la del rey era escucharlos si quería. Néstor dijo a Agamenón en una reunión de los ancianos: "Debes exponer tu opinión y oír la de los demás." (IX 100.) El rey que desatendía el sentimiento predominante estaba en su derecho, pero corría un riesgo. Todo gobernante debe tener en cuenta la posibilidad de que aquellos que están obligados por la ley o la costumbre a obedecerle, pueden un día negarse a ello mediante una resistencia pasiva o franca rebeldía. De esta suerte, la asamblea homérica servía a los reyes como prueba de la opinión pública de igual modo que el consejo de ancianos revelaba el sentimiento en los nobles.

Una gran medida de informalidad, de fluidez y de flexibilidad caracterizaba todas las instituciones políticas de aquella edad. Había líneas fijas de responsabilidad y de fuerza, que generalmente se aceptaban; pero muchas veces se cruzaban y entonces había trastornos. Si el rey ante la asamblea podía prescindir de la opinión de ésta, por clara y unánime que fuese, es igualmente cierto que el mundo griego se las arregló tan bien como siempre sin reyes durante diez años (y en Itaca durante veinte). Esto era posible a causa de la superposición de una comunidad, de la unidad territorial bajo el rey, sobre aquel sistema de casas y grupos de parentesco que simplemente debilitaba la posición dominante de este sistema; mas sólo en parte y en ciertos aspectos. La actividad principal de la comunidad era la guerra, en particular la defensiva, mientras que los trámites usuales de paz, la obtención de los medios de vida, el trato social, la administración de justicia, las relaciones con los dioses, e incluso las relaciones no belicosas con el mundo exterior eran en su mayor parte efectuadas, como antes se ha dicho, por los canales entrecruzados del *oikos*, el parentesco y la clase.

Y el pensamiento de parentesco lo penetraba todo. Incluso las relativamente nuevas instituciones, que no eran de parentesco, en la comunidad, se estructuraban en lo posible a imagen de la casa solariega y de la familia. El símbolo perfecto, naturalmente, era la metáfora del rey como padre (en el Olimpo se llamaba a Zeus "padre de los dioses", lo que tomado literalmente era justo para unos, pero no para otros). En ciertas funciones suyas, por ejemplo en la asamblea o en la ofrenda de sacrificios a los dioses, el rey, de hecho, actuaba como patriarca. El verbo griego *anassein*, que significa "ser un señor", "gobernar", es empleado en los poemas para el rey (*basileus*) y el cabeza de familia de un oikos casi sin distinción. Se aplica igualmente a los dioses: Zeus, por ejemplo, "reina (anassein) sobre los dioses y los hombres" (v. gr. II 669).

Gobernar, después de todo, es tener poder, sea sobre las cosas, sea sobre los hombres (por otros hombres o por algún dios), o sobre hombres y dioses juntamente (por Zeus). Pero las fórmulas de los bardos añaden algunas veces un pequeño toque muy revelador. En cinco casos está calificado *anassein* por el adverbio *iphi*, "por poder", de suerte que el gobierno del rey (pero nunca el del cabeza de familia) se convierte en gobierno por el poder. De ninguna manera debe suponerse que

esto implica tiranía o gobierno por la fuerza en sentido denigrante. Cuando Héctor pedía que su hijo "reine poderosamente en Ilión" (VI 478) lo que estaba pidiendo a los dioses es que el muchacho le sucediera en el trono, no que fuera dotado de las cualidades de un déspota. Y cuando Agamenón llamó Ifianasa a una hija suya, la estaba llamando "princesa" igual que Ifigenia, "nacida poderosamente", indica nacimiento regio.

Iphi dirige tranquilamente la atención a los límites que hay entre el cabeza de familia de una casa solar y el rey. Una prueba crítica yacía en la sucesión. Los reyes, como Héctor, estaban interesados personalmente en impulsar la familia paralelamente hasta el punto en que sus hijos podían automáticamente seguirlos en el trono igual que los sucedían en el *oikos*. "¡El rey ha muerto! ¡Viva el rey!". Esta proclamación es el triunfo final del principio dinástico en la monarquía. Pero jamás fue pronunciada por el heraldo en el mundo de Odiseo. La dignidad real no había llegado tan lejos, y los otros aristócratas frecuentemente lograban proponer un anuncio sustituto: "¡El rey ha muerto! ¡La lucha por el trono queda abierta!" Así es como se puede resumir el tema entero de Ítaca en la Odisea. "Gobierno por poder", en otros términos, significaba que un rey débil no era un rey; que un rey tenía poder para gobernar o no gobernaba en absoluto.

En uno de sus frecuentes intercambios de vituperios con los pretendientes, Telémaco habló de manera un tanto curiosa: "Pero muchos príncipes aquivos, entre jóvenes y ancianos, viven en Ítaca, rodeada por el mar: reine cualquiera de ellos, ya que murió el divinal Odiseo." (1.394—96.) Esta observación es diferente de aquella en que Néstor llama a Agamenón "el más regio", porque allí la comparación era con héroes reunidos en Troya, muchos de los cuales eran, de hecho, reyes en su propio país, en tanto que Telémaco se refería a los nobles de Ítaca, ninguno de los cuales era rey. Si fuera éste el único pasaje podría pasarse por alto como un primer tosco esfuerzo de Telémaco, cuyo proceso de adelanto había comenzado en aquel mismo día, por imitar la astucia de su padre. Pero la oscilación entre *basileus* como rey y *basileus* como jefe, esto es, como jefe de una casa solariega aristocrática con sus sirvientes y dependientes, se repite en otro pasaje de los poemas homéricos y en otros escritores antiguos. Tampoco es un ejemplo de pobreza de lenguaje. Tras la terminología se puede percibir toda la presión de la aristocracia para reducir la realeza a un mínimo. La aristocracia era lógicamente anterior a la realeza, tanto histórica como socialmente. Al mismo tiempo que reconocían la monarquía, los nobles se proponían mantener la prioridad fundamental de su situación social, poniendo al rey en el nivel del primero entre sus iguales.

El conflicto fundamental aparece desnudo en toda su complejidad en el libro que da comienzo a la Odisea. La referencia de Telémaco a los muchos reyes de Ítaca es parte de la respuesta a una provocación del pretendiente Antinoo: "No quiera Cronio [esto es, Zeus] que llegues a ser rey de Ítaca, rodeada por el mar, como te corresponde por el linaje de tu padre." Telémaco asintió tristemente a la probable verdad de aquella esperanza y profecía, y prosiguió con la petición de que le fuera devuelta su casa solariega, por ser algo aparte del reino. "¡Telémaco! —contestó Eurímaco, el más astuto de los pretendientes—. Está puesto en mano de los dioses cuál de los aqueos ha de ser el rey de Ítaca, rodeada por el mar; pero tú sigue disfrutando de tus bienes y manda (*anassein*) en tu palacio." (1.386—402.) Dejemos a Penélope elegir al sucesor de Odiseo como rey y esposo, y la paz volverá a Itaca. El afortunado pretendiente subiría al trono y Telémaco podría seguir "en posesión de los bienes de su padre, comiendo y bebiendo de los mismos"; "con placer gozar de todo [su] patrimonio, comida y bebida, mientras ella cuidara la casa de otro" (20. 336—37). De otra suerte, el festín continuaría en aquella curiosa guerra de desgaste, hasta que un día se encontrara Telémaco sin casa solariega digna de ser heredada.

El elemento de fuerza desnuda no estaba en modo alguno disfrazado. Ambas partes dejaban la decisión a los dioses; pero la prudencia dictaba que los inmortales fueran guiados en su decisión por el poder de los brazos mortales. En la fútil asamblea que Telémaco convocó al día siguiente, Leócrito abierta y ásperamente dijo que "si el mismo Odiseo de Ítaca, viniendo en persona, encontrase a los ilustres pretendientes comiendo en el palacio y resolviera en su corazón echarlos de su casa, no se alegraría su esposa de que hubiese vuelto, aunque mucho lo desea, porque allí mismo recibiría el héroe indigna muerte si osaba combatir con tantos varones" (2.246—51).

Leócrito fue mal profeta. Pero el hecho es que cuando volvió Odiseo no hubo una restitución automática de su posición real. Tuvo que pelear contra fuerzas superiores y con todos los poderes de su valor y su astucia para reconquistar su trono. Leócrito había olvidado algo: el interés de Atenea por Odiseo. "Sin duda iba a perecer en el palacio, con el mismo hado funesto de Agamenón Atrida, si tú, oh diosa, no me hubieses instruido convenientemente acerca de estas cosas." (13. 383—85.)

Puede alegarse que todo esto concede significación histórica a lo que no es más que la trama del poema. Si no hubiera regresado Odiseo, no habríamos tenido Odisea; si hubiera sufrido el destino del que lo salvó la diosa, tendríamos una narración totalmente diferente. Todo esto es cierto; pero debernos recordar que Odiseo es el nombre convencional que damos al Rey X. Despojados de los detalles míticos y narrativos, los diversos regresos a la patria son justamente lo que habría ocurrido en ese mundo con su equilibrio de poderes delicado y fácilmente trastornado. Néstor y Menelao recogieron los hilos tal como eran antes de la expedición, aunque cada uno en circunstancias personales diferentes; Agamenón fue asesinado por Egisto, su sucesor como esposo, como amo de la casa solariega y corno rey; Odiseo logró evitar aquel destino, aunque se enfrentó a 108 potenciales Egistos. Histórica y sociológicamente, aquellas narraciones significan simplemente que algunos reyes habían establecido tal poder personal y tal autoridad que ningún desafío era posible, que otros los habían desafiado sin éxito, y que otros más aprendieron que ser "el primero entre los iguales" no era una posición que asegurara una larga vida de bendiciones y comodidades. No era necesaria una Guerra de Troya como chispa, aunque es obvio que una ausencia forzada podía facilitar la movilización de fuerzas hostiles.

Las incertidumbres de la realeza pueden encontrarse retrocediendo en la carrera de Odiseo. ¿Qué pasó con Laertes? Era viejo, ciertamente, pero no senil. ¿Por qué no ocupaba el trono de Itaca? Néstor era por lo menos tan viejo como Laertes (alrededor de setenta años en la Ilíada), y no solamente gobernó antes y después de la Guerra, sino que acompañó las huestes a Troya; y allí, aunque su valor para el ejército era solamente moral y psicológico, fue uno de los miembros más importantes del consejo de ancianos de Agamenón. Y ahí está el anciano Príamo. En la gran crisis del momento, de hecho la jefatura recayó en su hijo Héctor; pero a Príamo no se le discutía su posición de rey. Después de que Aquiles se había reconciliado con Agamenón y había vuelto a la batalla, Eneas se dirigió a él para desafiarlo a combate singular. ¿Por qué? —preguntó Aquiles—. "¿Acaso el ánimo te incita a combatir conmigo por la esperanza de reinar sobre los troyanos, domadores de caballos, con la dignidad de Príamo? Si me matases, no pondría Príamo en tu mano tal recompensa; porque tiene hijos, conserva entero el juicio y no es insensato." (XX 179—83.)

Tampoco hay indicios de que Odiseo hubiese usurpado la posición de su padre; por el contrario, buena parte del último libro del poema trata de una escena de amor y devoción entre padre e hijo. No obstante, el ex rey tenía tan poca autoridad que los pretendientes pudieron amenazar constantemente con destruir la hacienda de su hijo y de su nieto; Laertes no podía hacer más que retirarse a su finca para dolerse y la—mentarse. Los nobles vivían en la ciudad, no en sus tierras. Sin embargo, Laertes "ya no viene a la población, sino que mora en el campo, atorméntanle los pesares, y tiene unía anciana esclava que le apareja la comida y le da de beber cuando se le cansan los miembros de arrastrarse por la fértil viña”.[36]

Es ocioso averiguar las circunstancias que llevaron a Odiseo al trono en lugar de Laertes. Debe bastar la afirmación de que mucho antes de aquellos días en que sólo podía trabajar su viña,

[36] Odisea I. 189-93. Debe notarse que una descripción mucho menos patética aparece en otras partes de la Odisea, especialmente en el último libro, considerado por lo general como escrito posteriormente: "el bonito y bien cultivado predio de Laertes... Allí estaba la casa del anciano, con un cobertizo a su alrededor adonde iban a comer, a sentarse y a dormir los siervos propios de aquél; siervos que le hacían cuantas labores eran de su agrado" (24, 205-210). Es también en este libro donde tenemos la única referencia explícita a que Laertes había sido rey alguna vez.

Laertes había mostrado ser incapaz de gobernar iphi, o sea por poder. Y así, de algún modo pasó el gobierno a su hijo. En cierto sentido, lo que los reyes modernos han llamado el principio de legitimidad se conservaba de esta manera; es el mismo principio que Aquiles refirió a Eneas, y que defendió para su padre Peleo y para él mismo entre sus mirmidones. El primer interés de Aquiles en el Hades, cuando Odiseo hizo su visita, fue: "Cuéntame también si oíste algo del eximio Peleo." ¿Ocupa todavía su debido lugar o ha sido apartado "porque la senectud debilitó sus pies y sus manos"? Porque "Así pudiera valerle, a los rayos del Sol", protegiendo nuestro gobierno con mi poder. (11.494—503.)

En Ítaca, ni aun los arrogantes pretendientes, con todas sus claras amenazas de violencia, pudieron desentenderse totalmente de las reclamaciones de la familia por el trono. En la superficie no se encuentra una sola buena razón por la que siguieron adelante con aquel juego durante tantos años. Si la fuerza hubiera sido el único factor, Leócrito decía la verdad cuando dijo que los pretendientes podrían vencer toda posible oposición; ciertamente, no hubo ninguna oposición visible. No obstante, no sólo se abstuvieron de matar a Laertes y a Telémaco y de tomar el poder (aunque hasta el último momento tramaron asesinar al segundo), no solamente reconocieron pública y repetidamente el derecho de Telémaco a su *oikos*, sino que pusieron la decisión en el más extraño lugar imaginable: en manos de una mujer. Nada había en la mujer Penélope, en belleza, sabiduría o ingenio, que pudiera hacerle ganar su derecho de decisión, sin precedente e indeseado, como un triunfo puramente personal. Además, por tradición, aquella sociedad era sólidamente patriarcal, en la cual incluso un Telémaco podía hacer que su madre abandonara la sala del banquete y se dedicara a sus tareas mujeriles.[37]

Como heredero de su padre, Telémaco tenía naturalmente cierta medida de autoridad, y Atenea le señaló un camino: "Y si a tu madre el ánimo la mueve a casarse, vuelva al palacio de su muy poderoso padre y allí le dispondrán las nupcias y le aparejarán una dote tan cuantiosa como debe llevar una hija amada." (1.275—8.) En la asamblea del día siguiente, tanto Antinoo como Eurímaco le dieron el mismo consejo, el segundo con las mismas palabras que había empleado Atenea. Pero el "prudente" Telémaco puso reparos. "Me será gravoso haber de restituir a lcario [el padre de Penélope] muchísimas cosas si voluntariamente le envío mi madre." (2.132—33.) La "gran suma" era la dote que había de ser restablecida entonces.

Al principio del festín en que Odiseo se reveló y mató a los pretendientes, Telémaco hizo a uno de ellos una observación que de nuevo indicaba su autoridad, pero en dirección diferente. "No difiero las nupcias de mi madre; antes la exhorto a casarse con aquel que, siéndole grato, le haga muchísimos presentes; pero me daría vergüenza arrojarla del palacio contra su voluntad y con duras palabras." (20.341—44.) Pero si Telémaco tenía el derecho de dirigir a su madre en el asunto de su casamiento, bien fuere para enviarla con su padre o para obligar (o evitar) su elección entre los pretendientes, ¿cómo podemos explicarnos, como hecho o como derecho, la marcha súbita de Atenea a Esparta, donde Telémaco estaba visitando a Menelao, obligándole a regresar inmediatamente? "Pues ya su padre [el de Penélope] y sus hermanos la exhortan a que contraiga matrimonio con Eurímaco, el cual sobrepuja en regalos a todos los pretendientes y ha aumentado sus presentes de amor." (15. 16—18.)[38] Se ha dicho que tras las confusiones se hallaba la comprensible incertidumbre de si Odiseo estaba vivo o muerto, si Penélope era viuda o no.

---

[37] I. 356-9; 21.350-3.

[38] Para beneficio de quienes ven en la coexistencia de dotes y "presentes de amor" una señal de imaginación poética, por el argumento de que tan "opuestas" prácticas son imposibles en la "vida real", acaso valga la pena llamar su atención hacia el cambio que ha estado ocurriendo en las aldeas chipriotas griegas desde 1930 en el sistema de transferencia de la propiedad marital. Hoy existen allí prácticas opuestas con respecto a la provisión de una casa para los recién casados, después de casi medio siglo de transición; véase p. Loizos en Man, 10 (1975), pp. 503-23

O quizá la situación de Penélope llegó a ser tan confusa en la larga prehistoria de la Odisea, que la situación de hecho y la legal ya no son reconocibles. Algunos eruditos han visto en ello un vestigio confuso de un sistema de derecho materno que prevaleció en los griegos siglos antes. Encuentran huellas semejantes en Feacia, y ciertamente el poeta emplea un lenguaje muy extraño acerca de la reina Arete, sobrina y consorte de Alcínoo, el rey, incluso para subrayar su "buen entendimiento" y su habilidad para resolver las querellas entre los hombres (7. 73—4). "Cuando entres en el palacio —aconsejó Nausícaa a Odiseo—, pasa por delante de mi padre y tiende los brazos a las rodillas de mi madre, para que pronto amanezca el alegre día de tu regreso a la patria, por lejos que ésta se halle. Pues si mi madre te fuere benévola, puedes concebir la esperanza de ver a tus amigos y de llegar a tu casa bien labrada y a tu patria tierra."[39] Ambos, Arete y Alcínoo, estaban bien dispuestos, como se ve, y Odiseo fue bienvenido con grandes honores. Después de referir muchas de sus aventuras, la reina, que participó plena—mente en el festín. contrariamente a todas la, reglas de la sociedad griega de aquella época, pidió a los nobles que trajeran regalos. "Es mi huésped, pero de semejan—te honra participáis todos." (11.338.) Ni siquiera Clitemnestra hubiera hablado de esa manera, aunque ella no era ajena a la conjura para asesinar a Agamenón, su señor.

Sin embargo, un anciano feacio noble dijo vivamente a Arete que, a pesar de que su proposición era justa, "Alcínoo es quien puede, con sus palabras y obras, dar el ejemplo" (11.346). También Nausícaa, antes de aconsejar a Odiseo, que se dirigiera a Arete, se identificó como la "hija del magnánimo Alcínoo, cuyo es el imperio y el poder en este pueblo" (16.196—97). Y a lo largo de toda la extensa sección feacia del poema, Alcínoo ejerció repetidamente una innegable e in—discutida autoridad real. Existen otras dificultades y contradicciones evidentes en esta sección, y es posible que dos leyendas feacias en conflicto fueran unidas en una composición imperfecta. Pero parece ser un argumento frágil el de que el recuerdo reprimido de un antiguo matriarcado se refleje en algunos de los versículos. Ni Arete ni Penélope responden a los requerimientos genealógicos del matriarcado: Arete era hija del hermano mayor de Alcínoo; Penélope y Odiseo no tenían ningún parentesco de sangre[40]

Cualquiera que sea la explicación para la súbita adquisición de tan extraño poder de decisión en Penélope, al final el hecho esencial es que "cuantos próceres mandan en las islas, en Duliquio, en Same y en la selvosa Zacinto, y cuantos imperan en la áspera Itaca",[41] en resumen, por así decir, todos los aristócratas de Itaca y sus alrededores, acordaron que la casa de Odiseo debía ser destronada. Siguiendo esta regla, su sucesor debía también llevarse su esposa, o, según pensaban ellos, su viuda. Insistían sobremanera en este punto, y puede pensarse que su' razonamiento era el siguiente: que recibiendo Penélope en su lecho al pretendiente de su elección, cierta sombra de legitimidad, aunque oscura y ficticia, se extendería sobre el nuevo rey. En su primer discurso a la asamblea, Telémaco se refirió a los pretendientes: "No se atreven a encaminarse a la casa de Icario, su padre, para que la dote y la entregue al que él quiera y a ella le plazca" (2.52—54). Icario, naturalmente, habría elegido al que más ofrecía, al que diera regalos más valiosos como pretendiente. No obstante, el no aceptar los pretendientes aquel procedimiento era seguramente algo más que tacañería. Si Icario eligiera al siguiente marido de Penélope, el feliz postor adquiriría una esposa, pero no el reino. Icario, un forastero, no podía aplicar las normas en Ítaca. Era Penélope quien disfrutaba misteriosamente esa prerrogativa.

Y Penélope fue la ruina de los pretendientes. Instruida por Atenea, los engañó, dejando que el héroe, ya de vuelta, y todavía disfrazado de mendigo, tomara en sus manos el gran arco que nadie

[39] 6. 313-5 repetido por Atenea, 7. 75-7.

[40] Por ejemplo, entre los iroqueses matriarcales, el sucesor de un jefe muerto era elegido por la matrona de su familia materna

[41] I 245-7; repetido 16.122-4, con variaciones, 19.130-2.

sino él podía manejar, y ayudado por Telémaco y dos esclavos, Filetio y Eumeo, matara a los intrusos. Una vez más el detalle narrativo señala un elemento esencial de la vida de Odiseo: para reconquistar su trono, el rey no podía contar con nadie sino con su esposa, su hijo y sus fieles esclavos; dicho de otro modo, el poder real era poder personal. Nada puede ser más engañoso que la analogía del rey contra los barones al término de la Edad Media, en la cual el triunfo definitivo del principio de realeza se debía al apoyo de los plebeyos. En la guerra, los plebeyos de Ítaca, Esparta, Argos tomaban las armas; en esos momentos, frente al hostil forastero, la comunidad era real y significativa, y el rey, en cuanto jefe y representante, recibía apoyo y obediencia. En tiempos de paz, tenía derecho a recibir diversos tributos que en circunstancias ordinarias se le ofrecían voluntariamente. Pero cuando los señores peleaban entre ellos, por lo general se las tenían que arreglar solos.

A pesar del silencio general de los poemas acerca de los quehaceres de la gente ordinaria de Grecia, hay pruebas directas para este asunto. Hacia el final de la asamblea convocada por Telémaco, Mentor se lamentaba y decía: "Me indigno contra la restante población (*demos*), al contemplar que permanecéis sentados y en silencio, sin que intentéis, sin embargo, de ser tan—tos, refrenar con vuestras palabras a los pretendientes que son pocos." (2.239—41.) Al terminar la epopeya, cuando los pretendientes ya habían muerto y Odiseo y su padre estaban celebrando su pequeño festín de reunión en la granja del anciano, hubo otra reunión en el ágora. Era la reunión de los coléricos parientes de las víctimas, que pedían venganza. sangrienta. Pero no era una asamblea formal. Los hombres se reunieron porque "fue la Fama anunciando rápidamente por toda la ciudad" las nuevas sobre la matanza (24.413). Rumor era el mensajero de Zeus, pero nunca había sido designado como heraldo en Ítaca. El poeta pone en claro que aquélla era una reunión de aristócratas (si había plebeyos presentes, sólo eran dependientes de nobles casas solariegas, no miembros de la comunidad de Ítaca). Por esta razón nunca emplea aquí palabras tales como demos o "muchedumbre", aunque algunos traductores han incluido erróneamente "la gente" en los versos.

Las reuniones por venganzas de sangre eran normales. Odiseo mismo había anticipado tal acción cuando dijo a Telémaco después de matar a los pretendientes: "Deliberemos ahora para que todo salga de la mejor manera. Pues si quien mata a un hombre del pueblo, el cual no deja tras de sí muchos vengadores, huye y desampara a sus deudos y su patria tierra; nosotros hemos dado muerte a los que eran el sostén de la ciudad, los más eximios jóvenes de Itaca," (23.117—22.) Aquello era una venganza privada. Pero ¿cuál era la cuestión, al principio del poema, cuando se convocó una asamblea para considerar lo que Telémaco explícitamente calificaba de asunto privado? Durante aquella reunión Telémaco no se dirigió una sola vez al pueblo. Habló a los pretendientes, repitiendo en público lo que ya les había pedido en privado: que abandonaran su incorrecto modo de cortejar. Solamente al final se dirigió Mentor al *demos* y dijo estar enojado con él por no intervenir. Telémaco había fracasado claramente en su propósito, que era el de atraer la opinión pública contra los pretendientes, transformando de esta suerte un asunto privado en asunto público. Comprendiendo esto, Mentor quiso buscar una salida, también sin éxito. Por esta razón pudo Leócrito contestar con menosprecio: "Dificultoso les sería y hasta a un número mayor, de hombres, luchar con nosotros para privar—dos de los banquetes." (2.244—45.) Mentor había puesto de relieve el poder potencial del demos: "sin que intentéis, sin embargo de ser tantos, refrenar. . . a los pretendientes que son pocos". ¡Oh, no! replicó Leócrito; los muchos son neutros e indiferentes, y por consiguiente, nosotros y nuestros parientes y criados excedemos en número y en fuerzas a las que vosotros podríais presentar. Odiseo mismo "allí mismo recibiría indigna muerte si osaba combatir con tantos varones" (2.250—51).

La neutralidad es un estado mental, y quienquiera que entra en la liza para luchar por el poder debe poner sus ojos y oídos en el auditorio; la actitud de éste puede cambiar de pronto, y puede llenar la arena y tomar partido. Después de que fracasó la emboscada contra Telémaco, Antínoo convino con los otros pretendientes en que era peligrosa una mayor demora. Llevémosle al campo y acabemos con él, propuso Antinoo, porque "nosotros no nos hemos congraciado totalmente con el

pueblo". Venid, pues, "antes que Telémaco reúna a los aqueos en el ágora" y les cuente cómo planeamos su muerte. "Y los demás, en oyéndolo, no han de alabar estas malas acciones, y quizás nos, causen algún daño y nos echen de nuestra tierra, y tengamos que irnos a otro país." (16.375—82.)

Antinoo temía que el *demos*, anteriormente indiferente al llamamiento de Telémaco, podía decidirse ahora a tomar partido. Es de notarse que no había una sola referencia a derechos en su discurso. No era una afirmación de los derechos populares lo que preveía, sino la cercana madurez de Telémaco, su incipiente gobierno por poder, y de aquí el peligro de que pudiera persuadir al demos a abandonar su neutralidad y entrar en acción directa. Quizá Antinoo se acordaba todavía del día en que su padre pidió a Odiseo asilo cuando huía del *demos*, porque "hallábase éste muy irritado contra él, porque había ido en conserva de los piratas tafios a causar daño a los tesprotos, nuestros aliados" (16.425—7).

Por lo menos, hipotéticamente, la posibilidad opuesta era asimismo concebible: la de que el pueblo tomara el partido de los pretendientes. Cuando Telémaco fue huésped de Néstor, éste le preguntó sin ambages por qué continuaba soportando a los pretendientes: "Dime si te sometes voluntariamente o te odia quizás la gente del pueblo, a causa de lo revelado por un dios.» (3.214—.15.) Telémaco no dio una respuesta directa; pero en otra ocasión se le hizo la misma pregunta, esta vez por Odiseo disfrazado de mendigo (16.95—96), y dijo que la contestación era negativa en ambos casos. Sólo la falta de poder era causa de su pasividad.

En efecto, nunca se nos dice qué pensaba realmente el *demos* de Ítaca acerca del asunto. La narración llegaba a su fin sin que interviniera el pueblo a favor de uno u otro lado, a pesar de todas las preguntas, las (Indas y los temores, y los esfuerzos para influir en la opinión pública. Como las mujeres de Cantórbery, de Eliot, el *demos* de Ítaca parecía decir con su neutralidad:

Gobierne el rey o gobiernen los barones...
Pero casi siempre nos abandonan a nuestra propia voluntad.
Y estamos contentas si nos dejan solas.

Los pretendientes no aceptaron como solución la proposición de Antínoo de asesinar a Telémaco. No puede saberse si sus temores eran justificados, porque ya estaba preparado otro final. Mientras la conferencia se realizaba, Odiseo estaba escondido en Itaca, y los pretendientes estaban a punto de hallar la muerte a sus manos. ¿Qué habría ocurrido, podemos preguntarnos, si una flecha casual hubiera derribado a Odiseo en aquel momento? No es forzoso concluir que el demos se habría decidido a vengarlo. Ninguna de las normas de conducta aceptadas y ningún precepto divino ni convencionalismos exigía que el pueblo actuara. El homicidio no era un crimen en sentido público, y el regicidio no era sino una especie particular de homicidio. De morir Odiseo, Telémaco se encontraría frente a una alternativa: podía representar a Hamlet o podía representar a Orestes. Esto era responsabilidad familiar suya; la comunidad no tenía ninguna. "Del Atrida vosotros mismos habréis oído contar —dijo Néstor a Telémaco—, aunque vivís tan lejos, cómo vino y cómo Egisto le aparejó una deplorable muerte. Pero de lamentable modo hubo de pagarlo. ¡Cuán bueno es para el que muere dejar un hijo! Así Orestes se ha vengado del matador de su padre.» (3.193—98.) La desgracia de Telémaco radicaba en que no se enfrentaba con un solo enemigo, sino con ciento ocho; y él provenía de una línea de hijos únicos y no tenía hermanos de sangre a quienes pedir ayuda.

La venganza de sangre no es sino el indicio más dramático de que en el mundo de Odiseo el poder personal significaba la fuerza de la casa solariega y de la familia. En este sentido, era muy profunda la personalización del poder real. Los pretendientes podían haber negado cualquier intención hostil contra el *oikos* de Odiseo; pero esto suponía una situación totalmente anormal, y Antinoo aconsejó finalmente que mataran a Telémaco y dividieran sus bienes entre ellos. Según la

regla, habría una completa identidad entre la hacienda y el *oikos* del rey, así como sus dependientes personales eran sus empleados públicos. El oro, el bronce, el grano, el vino y las telas preciosas que Telémaco veía encerrados en el almacén pertenecían a su padre, y darían a sus manos por herencia, ya hubieran sido adquiridos por Odiseo como rey o por Odiseo como simple noble. No es extraño que Telémaco dijera con sentimiento encantadoramente ingenuo, cuando parecía que los pretendientes tenían que triunfar: "No es malo ser rey, porque la casa del mismo se enriquece pronto y su persona se ve más honrada." (I.392—93.)

La base de la riqueza y poder regios era la posesión de tierras y ganado, sin los cuales nadie podía llegar a rey. Mientras reinaba el rey gozaba asimismo de una hacienda separada, llamada *temenos*, que la comunidad ponía a su disposición.[42] Es ésta la única excepción a la regla de que todas las posesiones y adquisiciones reales se mezclaban con su *oikos* privado. En la lista de "ingresos reales" venía en seguida el botín, término que abarcaba. todo: ganado, metales, mujeres cautivas, y cualquier otro género de riqueza que fuera manejable (excepto la tierra, por la sencilla Tazón de que las guerras no se hacían para obtener tierras y no conducían a su adquisición). En su disfraz como mendigo cretense, Odiseo repasaba ante Eumeo su gloria pasada: "Había capitaneado nueve veces hombres y navíos de ligero andar contra extranjeras gentes, y todas las cosas llegaban a mis manos en gran abundancia. De ellas me reservaba las más agradables y luego me tocaban muchas por suerte." (14.230—33.) El que gobernaba, por tanto, no sólo compartía lo saqueado con sus hombres a la hora de la distribución general, igualada por la formación de lotes, sino que recibía una parte adicional mediante una elección previa. En una expedición grande, el comandante en jefe se que—daba con la parte real aunque hubiera otros reyes entre sus huestes. "Aunque la parte más pesada de la impetuosa guerra la sostienen mis manos, tu recompensa, al hacerse el reparto, es mucho mayor; y yo vuelvo a mis naves, teniéndola pequeña, pero grata, después de haberme cansado en el combate." (I.165—68.) De esta suerte habló Aquiles a Agamenón; y aunque "algo de menosprecio" subestima un poco las adquisiciones del "saqueador de ciudades",[43] no cabe duda acerca de la medida de su resentimiento contra Agamenón, inferior a él en proezas, pero superior, por derecho de posición, en la participación de las ganancias.

Y después venían los regalos, dados sin fin y citados sin cesar. No hay palabra que denote obligación, como "impuestos" o "derechos" feudales, que se encuentre en los poemas como pagos de la gente al gobernante, aparte del contenido de la prerrogativa especial en la distribución del botín y de la carne de los animales sacrificados. "Ofrezco darle siete populosas ciudades—decía Agamenón— pobladas de hombres ricos en ganado y en bueyes, que le honrarán con ofrendas como a una deidad."[44] Faltan totalmente los detalles de esta donación de regalos por el pueblo; en cuanto a Itaca, ni siquiera se la menciona. Sin embargo, apenas si puede dudarse de que recibió parte de todo el botín y de que ésta haya sido una razón importante por la que "no es malo ser rey".

A veces las dádivas, como las benevolencias de Carlos 1, parecen no ser muy voluntarias. "Ea, démosles sendos trípodes grandes y calderos —dijo Alcínoo, rey de los feacios, a los nobles que festejaban a Odiseo antes de que éste partiera—; y reunámonos después para hacer una colecta por la población, porque nos sería difícil a cada uno de nosotros obsequiarle con tal regalo, valiéndonos exclusivamente de nuestros recursos." (13.13—15.) No obstante, sería falsa

[42] La misma palabra se aplicaba a los bienes de un templo puestos aparte para el disfrute de un dios. Con la decadencia de la realeza en la Grecia posterior a Homero, este último se convirtió en significado único de *temenos*.

[43] "Un exiguo don... es grato" aparece dos veces en la *Odisea*, hablando de mendigos (6.208; 1458).

[44] *Ilíada*, IX, 149-55. La larga descripción que hace Agamenón de su propuesto presente de reparaciones a Aquiles la repite Odiseo a Aquiles, palabra por palabra, IX, 264-98; el pasaje citado aquí está en las líneas 291-7. El derecho de Agamenón sobre siete ciudades en un ejemplo único y no se explica en los poemas.

apreciación el no ver más que un eufemismo en la insistencia de llamar "regalos" a tales pagos, ya que, desde luego, les faltaba la regularidad de los impuestos o derechos así como la fijación de la cuantía. Incluso un juego de libre elección, limitado de este modo, en cuanto al momento y a la cuantía del pago, daba a éste un rasgo de sentimiento y de valor de los que generalmente carecía el impuesto. Es difícil medir esta distinción psicológica; pero no puede desatenderse por esa razón. "Honrémosle como a dios con dádivas." Aunque se tema a los dioses, éstos no son recaudadores de impuestos, y la relación del hombre con ellos es de otro orden. De igual manera, una dádiva a un gobernante, aun siendo obligatoria para todos los fines prácticos es, en su forma voluntaria, de otro orden que el impuesto fijado con su carácter abiertamente coercitivo.

¿Cuál era el contrarregalo para el pueble? La res—puesta está principalmente en el campo en que clasificamos los asuntos extranjeros. El poder efectivo del rey otorgaba protección y defensa por sus tratos con leyes extranjeros, por su organización de actividades tales como la construcción de murallas, y por su mando personal en la batalla. Era "pastor del pueblo", lugar común homérico que no tenía nada de la imagen arcadia, sino sólo el sentido de las palabras de Goethe: “El que no es guerrero no puede ser pastor."[45] Sarpedón, comandante del continente licio que apoyaba a Ios troyanos, señaló este punto abiertamente: "¡Glauco! ¿Por qué a nosotros nos honran en la Licia con asientos preferentes, manjares y copas de vino, y todos non miran como a dioses, y poseemos campos grandes y magníficos a orillas del Janto, con viñas y tierras de pan llevar? Preciso es que ahora nos sostengamos entre los más avanzados y nos lancemos a la ardiente pelea, para que diga alguno de los licios, armados de fuertes corazas: 'No sin gloria imperan nuestros reyes en la Licia; y si comen pingües ovejas y beben exquisito vino, dulce como la miel, también son esforzados, pues combaten al frente de los licios." (XII 310—21.)

El rey ofrecía su dirección militar y su protección, y muy poco más, fuera de algunos indicios de justicia (o injusticia) real diseminados en la Odisea, uno de ellos en un largo símil: "¡Oh mujer [Penélope]! Ninguno de los mortales de la vasta tierra podría censurarte, pues tu gloria llega hasta el anchuroso cielo como la de un rey eximio y temeroso de los dioses, que impera sobre muchos y esforzados hombres, hace triunfar la justicia, y al amparo de su buen gobierno la negra tierra produce trigo y cebada, los árboles se cargan de fruta, las ovejas paren hijuelos robustos, el mar da peces y son dichosos los pueblos que le están sometidos." (19.107—14) Este enlace directo del buen gobierno y de la fecundidad de la naturaleza es anacrónico, como lo es la noción de "temor a los dioses"; no pertenecen al mundo de Odiseo, sino al siglo VII a. c., cuando la idea de un mundo ordenado por la justicia divina había penetrado en la mente de los, hombres. Pertenecen a los poemas de Hesíodo, no a1 la Odisea. En todo lo que dice Homero nos demuestra que ha permitido que allí entre un rasgo contemporáneo, pero lo limita cuidadosamente, no obstante, a un símil inofensivo y evita de esta suerte cualquier posible contradicción en la narración misma. La vuelta de Odiseo al trono de Ítaca era justa y debida; pero se trataba de una acción privada guiada por intereses personales, y no del triunfo de la rectitud en el interés público.

Apenas si hace falta preguntar por qué Alcínoo no, hizo que el pueblo diera directamente un regalo a Odiseo. Los trípodes y los calderos eran tesoros, cosas que únicamente la aristocracia poseía en cantidades considerables. Además, no hubiera sido conveniente que el pueblo aportara los presentes para despedir a un héroe. En una sociedad tan firmemente establecida en sus clases, en la que la donación tenía cierto carácter ceremonial, no cualquiera podía regalar algo a ciertos individuos. Más bien había líneas estrictas de donación, así como grados y categorías de objetos. Expresado en otros términos: la dádiva y la relación entre el que da y el que recibe, eran inseparables. Lo que iba del pueblo a su señor era una cuestión; lo que iba a un forastero era otro asunto, y no se permitía la menor confusión entre las dos relaciones.

[45] Cita tomada de H. Fränkel, Die homerischen Gleichnisse (Gotinga: Vandenhoeck, 1921), p. 60.

Como quiera que los psicólogos comprendan el lado afectivo de aquellas donaciones, funcionalmente ocupaban su puesto en el casamiento y con el poder armado como un acto mediante el cual eran creadas las relaciones de posición social, y lo que nosotros llamaríamos obligaciones políticas. El mundo de Odiseo estaba dividido en muchas comunidades parecidas a la de Itaca. Entre las comunidades, la relación normal era la de hostilidad, a veces pasiva, en una especie de tregua armada, y a veces activa y belicosa. Cuando los pretendientes muertos entraron en el Hades, la llegada en masa de "los mejores hombres" de Itaca fue alarmante , y automáticamente se atribuyó a una de dos causas. "¿Acaso Poseidón —preguntó la sombra de Agamenón— os mató en vuestras naves, desencadenando el fuerte soplo de terribles vientos y levantando grandes olas? ¿O quizás unos hombres enemigos acabaron con vosotros en el Continente porque os llevabais sus bueyes y sus magníficos rebaños de ovejas o porque combatíais para apoderaros de su ciudad y de sus mujeres?"[46]

En un ambiente de hostilidad tan permanente se permitía a los héroes buscar aliados; su código de honor no les exigía que permanecieran solos contra el mundo. Pero nada había en su sistema social que creara la posibilidad de que entraran en alianza dos comunidades como tales. Sólo podían obtenerse acuerdos personales por medio de los canales de casa solar y parentesco. El primero de éstos era el matrimonio, que servía, entre otras cosas, para establecer nuevas líneas de parentesco y, por lo tanto, de obligación mutua, que cruzaban y entretejían el mundo helénico. Únicamente los hombres concertaban los matrimonios, y sólo un individuo que hubiera perdido la gracia de Zeus podría desentenderse de las consideraciones de riqueza, poder y apoyo al hacer su elección.

Varias generaciones de este calculado intercambio de las hijas, que aportaba parientes femeninos, creaban una red de obligaciones intrincada y a veces confusa. Ésta era la razón por la cual los héroes aprendían cuidadosamente de memoria sus genealogías y las recitaban con frecuencia. Cuando Diomedes y Glauco "fueron a encontrarse en el espacio que mediaba entre ambos ejércitos", el primero se detuvo y preguntó: "¿Cuál eres tú, guerrero valentísimo, de los mortales hombres? Jamás te vi en las batallas, donde los varones adquieren gloria." La respuesta de Glauco fue un largo recitado; de sesenta y cinco versos completos, la mayoría de los cuales trataban de las hazañas heroicas y de los descendientes de su abuelo Belerofonte. Sus palabras finales fueron: "Tal alcurnia y tal sangre me glorío de tener."

Continúa el poeta: "Así dijo. Alegróse Diomedes, valiente en el combate...: 'Pues eres mi antiguo huésped paterno, porque el divino Eneo hospedó en su palacio al eximio Belerofonte, le tuvo consigo veinte días y ambos se obsequiaron con magníficos presentes de hospitalidad... Soy, por consiguiente, tu caro huésped en el centro de Argos, y tú lo serás mío en la Licia cuan—do vaya a tu pueblo. En adelante no nos acometamos con la lanza por entre la turba. Muchos troyanos y aliados ilustres me restan para matar... y asimismo te quedan muchos aqueos para quitar la vida a cuantos te sea posible. .Y ahora troquemos la armadura, a fin de que sepan todos que de ser huéspedes paternos nos gloriamos."[47]

Esto no es una comedia. Homero no era Shaw, ni Diomedes un soldado de chocolate. La amistad por hospitalidad era una institución muy seria, la contraparte del matrimonio para forjar relaciones entre los jefes; y no podía haber una prueba más dramática de su valor en el sostenimiento de la red de relaciones que justamente un momento tan crítico. El huésped y la amistad por hospitalidad eran mucho más que términos sentimentales de afección humana. En el mundo de Odiseo, éstos eran nombres técnicos para designar relaciones muy concretas, tan

---

[46] *Odisea*, 24, 109-13. En la escena anterior en el Hades, Odiseo saludó la sombra de Agamenón con palabras idénticas: (11.399-403).

[47] VI 119-231. Tal fue la ocasión en que Glauco perdió la razón y dio una armadura de oro por una de bronce.

formales y tan evocadoras de derechos y deberes como el matrimonio. Y no perdieron su validez: Herodoto (I.69) refiere cómo a mediados del siglo VI a. c., Creso, rey de Lidia, "envió a Esparta sus embajadores, llenos de regalos y bien instruidos de cuanto debían decir para negociar una alianza". Los espartanos, "muy complacidos con la venida de los lidios, firmaron con solemne juramento el tratado de paz y de alianza".

La historia de Herodoto documenta la persistencia de la amistad por hospitalidad; presenta asimismo cuán lejos se había apartado el mundo griego de los días de Odiseo. Creso cambió juramentos de amistad con los espartanos; pero Homero no conocía aquel lazo entre argivos y licios o tapianos e itacenses: solamente entre individuos, como Diomedes y Glauco, "Mentes" y Telémaco. El término "amigo—huésped" no es sino la convencional y torpe traducción del *xenos* griego en uno de sus sentidos. La misma palabra griega significa "extranjero", "forastero", y algunas veces "huésped", confusión que simboliza la ambivalencia que caracterizaba todos los tratos con el extranjero en aquel mundo arcaico.

La primera cosa que se nos dice acerca de los feacios (estableciendo inmediatamente la condición utópica del cuento) es que vivían en un aislamiento casi completo; que el padre de Alcínoo, Nausítoo, había trasladado la comunidad de Hiperea a Esqueria (ambos lugares míticos), hasta ese confín mismo. No hay nada que temer, dijo Nausícaa para tranquilizar a sus doncellas cuando huían de Odiseo en la playa. "No existe ni existirá nunca un mortal terrible que venga a hostilizar la tierra de los feacios, pues a éstos los quieren mucho los inmortales. Vivimos separadamente y nos circunda el mar alborotado; somos los últimos de los hombres, y ningún otro mortal tiene comercio con nosotros." (6.201—05) Nausícaa exageraba un poco la situación. Después de haber escoltado a Odiseo hasta la ciudad, Atenea arrojó sobre él un manto de niebla para asegurar su feliz llegada al palacio. "No mires a los hombres ni les hagas preguntas —fue el consejo de la diosa—, que ni son muy tolerantes con los extranjeros ni acogen amistosamente al que viene de otro país." (7.31—32).

Éste era uno de los polos: temor, suspicacia, desconfianza del extranjero. Con ello iba su ilegitimidad, su falta de parentesco que lo salvaguardara o vengara, como pudiera ocurrir, contra acciones dañosas. En el otro polo estaba la obligación humana general de la hospitalidad: en uno de sus atributos, el padre de los inmortales era Zeus Xenios, el dios de la hospitalidad. Fue precisamente en Feacia donde, después de los primeros presagios, Odiseo fue recibido tan espléndidamente que el rey Alcínoo y su corte se hicieron proverbiales en los griegos de época posterior por su vida fastuosa. Esta paradoja era un modelo de la ambivalencia básica del mundo heroico hacia el extranjero no invitado, de la oscilación rápida entre un temor profundo, justificado, y una pródiga hospitalidad.

El poeta subraya esto de otro modo cuando habla de los cíclopes. En el gambito con el que comienza Odiseo pidiendo la hospitalidad tradicional, Polifemo le contesta con el más descarado cinismo: A ti te devoraré el último de todos los que te acompañan; "tal será el don hospitalario que te ofrezca" (9.370). Polifemo se situaba solamente en uno de los polos; nada había de confuso o incierto acerca de su hospitalidad sin límites hacia todos los extraños. Y Homero empleó también aquí el debido matiz. "Los cíclopes —dijo Polifemo— no se cuidan de Zeus, que lleva la égida, ni de los bienaventurados númenes, porque aun les ganan en ser poderosos." (9.275—76) El gigante hubo de pagar muy pronto su *hybris*, engañado por la astucia superior de Odiseo temeroso de los dioses. Detrás del cuento de hadas, hay una clara visión de la revolución social. En los tiempos primitivos, según parece sugerir el poeta, el hombre vivía en un estado de lucha y de guerra permanente y a muerte con el forastero. Después intervinieron los dioses, y por medio de sus preceptos, su *themis*, un nuevo ideal se le ofreció al hombre, y especialmente a un rey, una obligación de hospitalidad: "todos los forasteros y pobres son de Zeus" (14.57—58). En lo sucesivo, los hombres tenían que seguir un difícil sendero entre los dos, entre la realidad de una sociedad en la cual el extranjero era todavía un problema y una amenaza, y la moral más reciente, según la cual el forastero estaba en cierto modo protegido por el escudo de Zeus.

Institucionalmente, sobre todo la amistad por hospitalidad aflojaba la tensión entre los dos polos. El comercio puede haber borrado, superficialmente y por un momento, la enemistad; pero su contribución en este punto no era duradera. Por el contrario, el comercio tendía a reforzar las sospechas respecto al forastero, a pesar de su indispensabilidad. La imagen homérica totalmente negativa y sin relieve de los fenicios lo pone de manifiesto. Una vez más la cuestión se sitúa en Utopía. Los feacios eran marinos ideales; hombres que, a diferencia de los mismos griegos, no tenían horror del mar ni razón alguna para temerlo. "Pues entre los feacios no hay pilotos, ni sus naves están provistas de timones como los restantes barcos, sino que ya saben ellas los pensamientos y el querer de los hombres" (8.557—59). Y sin embargo, no hay una sola referencia al comercio de los feacios, y fue en Feacia donde Odiseo recibió el insulto máximo de parecer un comerciante.

La amistad por hospitalidad era de un orden totalmente diferente. El extranjero que tenía un *xenos* en tierra extranjera (y todas las demás comunidades eran tierra extranjera), poseía un eficaz sustituto del parentesco, un protector, representante y aliado. Tenía un refugio si se veía obligado a huir de su patria; un almacén al que acudir cuando se veía obligado a viajar, y una reserva de hombres y armas si había de combatir. Todo esto eran relaciones personales; pero con los señores poderosos lo personal se mezclaba en lo político, y de esta manera la amistad por hospedaje era versión homérica o precursora de las alianzas políticas y militares. No es que todo amigo—huésped respondiera automáticamente e invariablemente a un llamado a las armas; habría sido ésta una uniformidad inexistente e inasequible en la situación política fluida e inestable del mundo de Odiseo. A este respecto, un amigo—huésped era como un rey; su dignidad estaba en proporción directa a su poder. Durante los años de su inexplicada ausencia, todos los *xenoi* de Odiseo podían haber concordado con su padre Laertes cuando éste replicó a alguien: "Te saldrán en vano esos múltiples presentes que a aquél le hiciste." (24.283.)

Cuando los pretendientes entraron en el Hades, la sombra de Agamenón se dirigió en particular a Anfimedonte: "¿No recuerdas que fui allá, a vuestra casa, junto con el deiforme Menelao, a exhortar a Odiseo para que nos siguiera a Ilión en las naves de muchos bancos? Un mes entero empleamos en atravesar el anchuroso ponto, y a duras penas persuadimos a Odiseo, asolador de ciudades."[48] Para reclutar un ejército entre forasteros en lo que era, por lo pronto, sólo un lío familiar sobre una esposa robada, desde luego Agamenón hizo pleno uso de sus amigos—huéspedes. Pero aun al recordar a Anfimedonte el servicio de hospitalidad, Agamenón, aparentemente, no pedía sus servicios militares. Para eso se dirigió al rey, Odiseo, con el que no mantenía ninguna relación formal.

No tendría sentido tratar de averiguar por qué Anfimedonte se quedó en su patria, o por qué Odiseo una vez persuadido y dispuesto a levantar un ejército, no contribuyó —o no pudo contribuir— con una proporción mayor de la nobleza de Ítaca. La verdad es que se nos ha dejado en casi completa oscuridad acerca del modo en que fue reunido el ejército aqueo. Acaso se empleó en Ítaca el mismo procedimiento que con los mirmidones de Aquiles. En este caso, se eligió a la suerte un hijo de cada familia (XXIV 397—400). Pero es más probable que hubiese métodos diferentes de comunidad a comunidad, según los deseos, los intereses, v sobre todo los poderes de los respectivos reyes y nobles. Ninguna comunidad griega había sido atacada, siquiera amenazada; de aquí que la participación en la guerra de Troya no interesara en forma directa al *demos*.

De nuevo viene a la mente la fluidez del escenario político. Agamenón, el más poderoso de los muchos gobernantes helenos, tenía corno amigo—huésped en Ítaca no al rey, Odiseo, sino a uno de los aristócratas que no gobernaban, Anfimedonte. Nada extraño ni raro había en esta relación, que se repetía en todo el mundo griego, exactamente igual que el matrimonio que, rígidamente encerrado en los límites de clase, era perfectamente aceptable entre el rey, o el hijo del rey, y la hija

[48] *Odisea*, 24.115-19. Probablemente Agamenón se dirigió a Melaneo, el padre de Anfimedonte, porque éste sería un niño por entonces. En las líneas siguientes continuaré refiriéndome a Anfimedonte por comodidad.

de un noble que no era rey. "El primero entre los iguales" significa igualdad de posición social con respecto a las dos relaciones pacíficas que podían establecerse más allá de las fronteras de la comunidad: el matrimonio y la amistad por hospitalidad. No podía haber un concepto de "sangre real" en un mundo en el que "hay otros muchos reyes" en cada comunidad. Existía un tercer género de relación, sin embargo, en el que se manifestaba la desigualdad: la relación de dependiente. En tanto que el matrimonio y la amistad por hospitalidad se efectuaban fuera de la comunidad (la última siempre, el primero algunas veces), la dependencia era una institución estrictamente interna, que daba forma a una vaga jerarquía entre los nobles de una comunidad y representaba un papel clave en la estructura interna del poder. La situación puede presentarse de otra manera: los dependientes constituían el tercer elemento esencial de la casa solariega aristocrática, siendo los otros dos los miembros de la familia y la fuerza trabajadora (fueran esclavos o asalariados). "Dependiente" es una palabra vaga, y por eso se ajusta al *therapon* griego. Por un lado de la escala describe a los ayudantes —libres, pero no aristócratas—en los banquetes de los palacios, quienes ejecutaban, las labores "que son los servicios que los inferiores prestan a los grandes" (15—324). Y por el otro lado está un héroe como Meriones, *therapon* del rey Idomeneo de Creta. Meriones goza de algunos de los más honrosos epítetos de los poemas, tales como "igual al veloz Ares", o "caudillo de hombres" (XIII 295, 304); es uno de los pocos jefes de segundo orden nombrados en el catálogo de navíos; y sus proezas en la batalla ocupan muchos versos en la *Ilíada*. No obstante, debe suponerse que Meriones, como *therapon*, siguió a Idomeneo a Troya por obligación, no porque hubiera sido "persuadido".

Las obligaciones de esta naturaleza e intensidad, al igual que las obligaciones impuestas por el linaje, eran personales. Esto no quiere decir que fueran arbitrarias, débiles o inciertas, sino que significa que en gran proporción estaban apartadas y eran ajenas a los lazos de la comunidad; o mejor aún, que se hallaban encima de ésta. Fue Menelao y no Esparta quien se sintió afligido por la fuga de Helena. Fue su hermano Agamenón y no Micenas quien asumió el mando de la guerra de represalia. Fueron Anfimedonte y Odiseo a quienes pidió ayuda Agamenón, y no a Ítaca. Pero fue Troya entera la que luchó, no por lealtad a Paris (ni incluso al anciano Príamo que estaba obligado a apoyar a su hijo), sino porque los griegos invasores amenazaban con destruirlos a todos.

La acción recíproca incesante de la casa solar, el parentesco y la comunidad, en la patria y en el exterior, creaba una variedad compleja de situaciones y dificultades individuales. No obstante, había cierto patrón fundamental y una tendencia que, si bien no son discernibles en los poemas mismos, pueden verse por medio del más útil de todos los instrumentos del historiador: la visión retrospectiva. Los antropólogos nos han enseñado cómo es una sociedad de parentesco en sus formas más puras. Es característica de buena parte del mundo primitivo que "la conducta recíproca entre los individuos está reglamentada en gran parte por el parentesco, y es creada por la formación de modelos fijos de comportamiento para cada género reconocido de relación de parentesco".[49] Esto no describe el mundo de Odiseo, en el que los lazos familiares, aunque fuertes, estaban muy limitados, y en el que otras relaciones fuertes y con frecuencia más obligatorias se establecían fuera del grupo de sangre. En términos de evolución, hasta el punto en que puedan emplearse legítimamente, el mundo de los poemas homéricos había dejado atrás el mundo primitivo. El parentesco no era sino uno de los diversos principios organizadores, y no el más poderoso. La preeminencia yacía en el *oikos*, la gran casa solariega noble con su cuerpo de esclavos y plebeyos, sus dependientes aristocráticos, y sus parientes y amigos—huéspedes aliados.

Dentro de la casa solariega, como dentro de un linaje, los modelos de comportamiento de hombre a hombre (y a mujer) estaban graduados y fijados. También entre las casas solariegas había muchas reglas determinadas por la costumbre de lo que es debido y de lo que no lo es, y debemos creer que en la rutina diaria de la vida eran obedecidas como algo común y corriente. Pero faltaba

[49] A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Londres: Cohen and West, 1952), p. 29.

en gran parte un poder coercitivo superior; el principio de comunidad seguía siendo todavía muy rudimentario. Por consiguiente, cuando un *oikos* principesco rivalizaba con otro en riqueza y poder, en prestigio y posición social, era bastante común quebrantar esas normas, lo cual creaba la tensión casi continua que era el sello de la existencia heroica. En tiempos futuros tratarían mucho los grandes moralistas y dedicarían gran parte de su atención a este conflicto entre posición social, prestigio y poder por un lado, y el *themis* divino por el otro. Ni los héroes ni los trovadores eran pensadores sistemáticos. Desde luego, había principios morales y abstracciones filosóficas inherentes a sus narraciones, pero los bardos se contentaban simplemente con narrar la historia.

"No es malo ser rey", decía uno de los personajes de la leyenda. Sin embargo, sólo hay que volver las páginas de Homero o leer, al azar, las leyendas de los griegos para descubrir que la traición y el asesinato eran un destino muy común de los gobernantes. Zeus Olímpico mismo había llegado a ser jefe de los dioses solamente derribando a su padre Cronos y a los otros Titanes, y antes que él, Cronos halló asimismo el sendero del poder de modo sangriento. Se pueden interpretar los símbolos míticos como se desee. Se puede aceptar el hecho de que la poesía narrativa es poesía de acción, y que antes de la invención del amor romántico, los actos de violencia formaban el conjunto del material temático. Sin embargo, es difícil concebir que las leyendas pudieran haber permanecido tan unilaterales en sus asesinatos, rapiñas, seducciones, fratricidios, parricidios y conspiraciones si la dignidad real hubiera sido en verdad una posición cómoda de ingresos en una sucesión dinástica regular.

Tampoco se trataba meramente de un conflicto abierto sobre quién hubiere de ocupar el trono. Detrás de esto surgía una solución más fundamental y, a la larga, decisiva. Al fomentar sus propios intereses y los de su casa solariega, el rey—aristócrata se convertía en agente del principio de comunidad: cuanto más fuerte era el sentido de comunidad y más amplios sus poderes, más grande era el rey y más segura su posición. A cambio, la aristocracia pedía la hegemonía para el *oikos* para su clase, bajo un rey de ser posible, y sin rey era necesario. Homero registra muchos incidentes en este conflicto y no guarda en secreto su propia propia preferencia por el gobierno real, principalmente en su idealización del gobierno real entre los feacios. No da clave alguna sobre el resultado; pero nosotros lo conocemos bien, Por el tiempo en que fue escrita la Odisea, la derrota de los reyes había sido tan completa que la dIgnidad real había desaparecido en la mayor parte de la Hélade. En su lugar, los aristócratas gobernaban como grupo, sin que hubiera entre ellos uno que fuera el primero.

Y entonces se encontraron los aristócratas con una amenaza, ni siquiera soñada en el mundo de Odiseo. El *demos*, casi siempre espectador pasivo en los primitivos conflictos políticos, comenzó a conocer su propia fuerza y su capacidad para gobernar. En la *Ilíada* y en la *Odisea* gruñía o aclamaba; pero obedecía órdenes. Éste era el papel reconocido de los inferiores, "honrarle como a un dios". En una ocasión trató Agamenón de emplear la psicología con sus tropas, pero con tan mal éxito que produjo pánico y el ejército griego entero, convertido en una masa, comenzó a embarcar en desorden, decidido a hacerse a la vela para la patria y abandonar la guerra. Intervino Hera y envió a Atenea para que instruyera a Odiseo, con el fin de que éste recobrara el ánimo y detuviera aquella fuga desdichada. Con el cetro de Agamenón, Odiseo se metió entre los soldados, lisonjeándolos y arguyendo a medida que andaba.

"Cuando encontraba a un rey o a un capitán eximio, parábase y le detenía con suaves palabras... Cuando encontraba a un hombre del pueblo [esto es, a un plebeyo] gritando, dábale con el cetro y le increpaba de esta manera: `¡Desdichado! Estáte quieto y escucha a los que te aventajan en bravura; tú, débil e inepto para la guerra, no eres estimado ni en el combate ni en el consejo" (II 188—202)

Este principio permanecía inalterable en los días de Odiseo. Cualesquiera que fueran los conflictos y las fallas entre las casas solariegas y las familias nobles, siempre estaban de acuerdo en que no podía cruzarse la línea que separaba los *aristoí* de los muchos, los héroes de los no héroes.

V. ÉTICA Y VALORES

BUENA parte del Libro XXIII de la *Ilíada* la ocupa una narración de las pompas funerales ofrecidas por Aquiles en honor de Patroclo. Frente a las huestes aqueas, los mejores atletas entre los héroes compitieron en los juegos tradicionales griegos: la carrera de carros y la carrera a pie, el boxeo, la lucha y el lanzamiento de peso, y Aquiles "sacó de las naves, para premio de los que vencieron en los juegos, calderas, trípodes, caballos, mulos, bueyes de robusta cabeza, mujeres de hermosa cintura, y luciente hierro" (XXIII 259—61). El primer acontecimiento, descrito con poder y brillantez fantásticos, fue la carrera de carros ganada por Diomedes. Antíloco, hijo de Néstor, derrotó por muy poco a Menelao, quedando así en segundo lugar, pero sólo a causa de haber engañado al rey espartano en la vuelta extrema. En cuarto lugar llegó Meriones, y lejos a retaguardia el pobre Eumelo, arrojado de su carro cuando se rompió el yugo, y obligado a completar la carrera a pie, tirando de su carro.

Había un premio para cada competidor, en una sucesión especificada por Aquiles de antemano. Diomedes se llevó inmediatamente la esclava y el trípode designados para el vencedor. Después Aquiles propuso que se diera el segundo premio, una yegua, a Eumelo, como muestra de compasión por su mala suerte, y el público asintió por aclamación, igual que si estuviera reunido en formal asamblea. Entonces, Antíloco se levantó y habló de su derecho: "!Oh Aquiles! Mucho me enfadaré contigo si llevas al cabo lo que dices." En cuanto a Eumelo, "tenía que rogar a los inmortales y no habría llegado el último de todos. Si le compadeces y es grato a tu corazón, como hay en tu tienda abundante oro y posees bronce, rebaños, esclavas y solípedos caballos, entrégale, tomando de estas cosas, un premio aún mejor que éste... Pero la yegua no la daré, y pruebe de quitármela quien desee llegar a las manos conmigo." Aquiles sonrió y se la concedió.

"Pero levantóse Menelao, afligido en su corazón y muy irritado contra Antíloco. El heraldo le dio el cetro, y ordenó a los argivos que callaran. Y el varón igual a un dios [*isotheos*], habló diciendo: `¡Antíloco! Tú, que antes eras sensato, ¿qué has hecho? Desluciste mi habilidad y atropellaste mis corceles, haciendo pasar delante a los tuyos, que son mucho peores. ¡Ea, capitanes y príncipes de los argivos! Juzgadnos imparcialmente a entrambos'."

Sin embargo, antes de que los capitanes y los jefes pudieran decir quién tenía razón, Menelao cambió de idea y adoptó un procedimiento distinto: "Y si queréis, yo mismo lo decidiré; y creo que ningún dánao me podrá reprender, porque el fallo será justo. Ea, Antíloco, alumno de Zeus, ven aquí y, puesto, como es costumbre, delante de los caballos y el carro, teniendo en la mano el flexible látigo con que los guiabas y tocando los corceles, jura por Poseidón, el que ciñe la tierra, que si detuviste mi carro fue involuntariamente y sin dolo." Pero el hijo de Néstor, que "antes era sensato" hasta que su ansia de ganar lo impulsó a la trampa, había por entonces recuperado su prudencia lo bastante como para negarse a este desafío y perjurar en nombre de Poseidón. Se excusó, ofreció la yegua a Menelao y restableció la paz.

Homero dio a esta escena la forma externa de un ágora regular, cosa que indiscutiblemente no era ni tenía que ser. Menelao reclamó su derecho y podía elegir entre varios métodos, ninguno de los cuales exigía una asamblea. La cuestión entre él y Antíloco podía someterse a un arbitraje, como propuso al principio, o podía decidirse por un juramento. Los dos procedimientos eran absolutamente iguales en validez y plenamente intercambiables; eran dos maneras de "afirmar el derecho", y los dos eran definitivos, sin que fuese necesario apelar a ninguna otra autoridad terrenal. Si la solución hubiera sido desviada y no justa, entonces los dioses tendrían que disponer el debido castigo. Si, por ejemplo, Antíloco hubiera aceptado el desafío y perjurado, sin duda Poseidón habría tomado venganza implacable por un insulto tan grande a su nombre inmortal. Pero no era asunto de los mortales hacer el cargo de falso juramento.

La primera cuestión de justicia estaba entre Antíloco y Eumelo. Antíloco eligió un tercer método: juicio por combate armado. Y la decisión tomada de esa suerte, si se hubiera aceptado, también habría sido definitiva: el vencedor tiene la razón. Hay aquí un peculiar matiz, aunque de poca importancia: entre Antíloco y Eumelo no había cuestión de hecho; Eumelo había llegado el último y Antíloco le habría ganado incluso si hubiera corrido sin percances. Sin embargo, Antíloco podía haber elegido entre arbitraje o juramento, de igual manera que Menelao podía haber propuesto a Antíloco una decisión con la espada. Con variantes en los detalles, éstas eran las tres maneras, las únicas tres, de que disponían los héroes homéricos para decidir sus disputas sobre derechos.

Aparte del momento en que el pueblo aclamó el gesto de compasión de Aquiles para con Eumelo, la asamblea, héroes y *demos* igualmente, permanecieron como espectadores pasivos. La defensa de un derecho era asunto puramente privado. El que se sentía agraviado tenía la responsabilidad de dar los pasos necesarios y el derecho a elegir entre los métodos disponibles. Sus parientes, sus amigos—huéspedes, dependientes y acompañantes podían intervenir en su auxilio, pero seguía siendo una acción privada. Aunque hay unas cuantas frases fragmentarias en los poemas acerca de los juicios reales, son notas contemporáneas, y por consiguiente anacrónicas, que se le escaparon al poeta. Éste compuso sus poemas en un tiempo en que el principio de comunidad había avanzado hasta el punto de una administración de justicia pública algo limitada. Pero sus cantos se referían a un tiempo en que no sucedía esto, fuera del poder intangible de la opinión pública. No puede estimarse hasta dónde este factor era determinante; pero de seguro era de peso y debe de haber conducido a veces a la intervención de extraños para mantener la paz. Sin embargo, el principio que regía era el de proteger los derechos privados en forma privada. De ninguna otra manera podría comprenderse el tema de los pretendientes en la Odisea, y sin la persistencia despiadada de los pretendientes y la impotencia de Telémaco, no habría habido *Odisea*.

Menelao y Antíloco eran iguales en cuanto a posición social. Éste era un hecho esencial, porque la justicia entre los héroes, como la justicia en el código de honor aristocrático de tiempos más modernos, era cuestión para iguales solamente. Menelao no podía haber desafiado a Tersites a hacer un juramento, como tampoco un *junker* podía desafiar a duelo a un tendero de Berlín. Odiseo, recordémoslo, detuvo el pánico de las fuerzas griegas apelando amablemente a los capitanes y usando la maza y el mando en los grados y filas. El poeta no se contentó con terminar la escena con ese rasgo, por lo que aprovechó la oportunidad para escribir un pequeño ensayo sobre las clases sociales y los modos de comportamiento propios de cada una. Una vez que Odiseo había conseguido que los hombres volvieran al ágora, la narración siguió un sendero nuevo.

"Todos se sentaron y permanecieron quietos en su sitio, a excepción de Tersites, que, sin poner freno a la lengua, alborotaba. Ése sabía muchas palabras groseras para disputar temerariamente, no de un modo decoroso, con los reyes; y lo que a él le pareciera, hacerlo ridículo para los argivos. Fue el hombre más feo que llegó a Troya, pues era bizco y cojo de un pie; sus hombros corcovados se contraían sobre el pecho, y tenía la cabeza puntiaguda y cubierta por rala cabellera." En esencia, las quejas de Tersites eran éstas: al diablo con la pelea para acumular botín en beneficio de Agamenón y vámonos a casa.

Odiseo avanzó a grandes pasos hacia Tersites, le ordenó que cesara de vilipendiar a los reyes y lo amenazó con arrojarlo desnudo y lamentoso de la asamblea. "Tal dijo, y con el cetro dióle un golpe en la espalda y los hombros. Tersites se encorvó, mientras una gruesa lágrima caía de sus ojos y un cruento cardenal aparecía en su espalda por bajo del áureo cetro. Sentóse, turbado y dolorido; miró a todos con aire de simple, y se enjugó las lágrimas. Ellos, aunque afligidos, rieron con gusto y no faltó quien dijera a su vecino: `¡Oh dioses! Muchas cosas buenas hizo Odiseo, ya dando consejos saludables, ya preparando la guerra; pero esto es lo mejor que ha realizado entre los argivos: hacer callar al insolente charlatán, cuyo ánimo osado no le impulsará en lo sucesivo a zaherir con injuriosas palabras a los reyes.' De tal modo hablaba la multitud." (II 211—78.)

Estas palabras finales, "de tal modo hablaba la multitud", significan demasiado. Es como si el mismo poeta sintiera que había exagerado el contraste. No penséis que yo hablo de un prejuicio aristocrático: éste es el sentido de las seis palabras últimas. Incluso los plebeyos entre los helenos estaban espantados por la falta de Tersites, y aun compadeciéndolo como uno de los suyos, se unían de todo corazón a la reprimenda administrada por Odiseo y a los métodos que empleó. Verdaderamente, "esto es lo mejor que ha realizado entre los argivos" porque Tersites había corroído los fundamentos sobre los cuales estaba erigido el mundo de Odiseo.

Naturalmente, Homero hablaba para la aristocracia desde el verso que daba comienzo a la *Ilíada* hasta la frase final de la Odisea. Pero ¿qué nos dice esto? ¿Significa, por ejemplo, que no hay que fiarse de él cuando pone una idea o un sentimiento en la lengua de un Tersites o un Eumeo? Contestar afirmativamente a esta interrogación sería imaginar una sociedad en la cual los aristócratas y los plebeyos tenían series de valores y de creencias completamente contradictorias, sociedad que jamás ha conocido el mundo. Sin duda alguna había allí dos patrones, en ciertas esferas, de comportamiento, con respecto al *ethos* del trabajo, por ejemplo, o en la defensa de los derechos. El empleo del cetro por Odiseo ofrece un buen símbolo. En esta ocasión hacía uso del cetro de Agamenón, dádiva del mismo Zeus, hecho por Hefesto para el rey de los dioses, dado por Zeus a Pélope, del cual pasó a Atreo, de Atreo a Tiestes, y después a Agamenón, nieto de Pélope (hasta que vino a reposar como reliquia sagrada a Queronea, la ciudad natal de Plutarco). El cetro, cualquier cetro, no sólo era símbolo de autoridad; era también la marca del *themis*, del procedimiento ordenado, y por eso era dado a todo orador en turno en una asamblea, para asegurar su inviolabilidad, como en la ocasión en que Menelao se levantó para desafiar a Antíloco. Contra Tersites, sin embargo, fue una maza, porque Tersites era de aquellos "que no son estimados ni en el combate ni en el consejo". Arengó a la asamblea sin *themis*; el heraldo no le había dado un cetro, por consiguiente merecía recibirlo en la espalda.

El problema está en que no sabemos cómo se determinaban los derechos cuando se trataba de plebeyos, fuera entre noble y plebeyo o entre plebeyo y plebeyo. Ni Homero ni su auditorio se preocupaban de tales asuntos, y no poseemos otra fuente de información. Esta carencia de datos es mucho más profunda, se extiende de hecho a toda la escala de valores. Nos vemos obligados a adivinarlo y poca base tenemos para hacerlo. La evidencia de lo que se ha llamado el tipo aldeano de la poesía heroica, la épica oral compuesta y recitada más bien entre aldeanos que en los salones de barones (tipo muy extendido en muchas regiones de Europa y Asia), inclina a la conclusión de que aquéllos narraban los mismos tipos de leyendas acerca de los mismos tipos de héroes, con idénticos valores y virtudes que la épica aristocrática a la manera de Homero. Contra esto está la severidad de Hesíodo, con su orientación aldeana, como también la fuerte inferencia de que en materias de religión, al menos, la indiferencia de Homero hacia el pueblo bajo era de hecho un deliberado menosprecio de las creencias y prácticas religiosas. Probablemente, el plebeyo de Ítaca se encontraba más o menos en el medio, compartiendo muchas ideas y sentimientos con Odiseo, pero dando a. otros un colorido diferente. Pero con todo, es inútil buscar esos matices. Lo que tenemos es un tejido muy abundante sobre la ética y los valores de una cultura de guerreros, y con eso tenemos que contentarnos.

"Guerrero" y "héroe" son sinónimos, y el tema principal de una cultura de guerreros está constituido sobre dos notas: valentía y honor. La primera es atributo esencial del héroe, el segundo es su objetivo principal. Todo valor, todo juicio, toda acción, todas las habilidades y talentos ejercen la función de definir el honor o de lograrlo. La vida misma no necesita ser un obstáculo. Los héroes homéricos amaban mucho la vida, hacían y sentían cada cosa con pasión, y no es posible imaginar entre ellos caracteres parecidos al mártir; pero incluso la vida debe entregarse por honor. Los dos personajes centrales de la *Ilíada*, Aquiles y Héctor, estaban destinados a vivir una vida corta, y los dos lo sabían. Eran héroes, no porque ante el llamamiento del deber marcharan orgullosamente hacia la muerte, cantando himnos a Dios y a la patria, por el contrario, se rebelaban abiertamente contra su destino, y Aquiles, por lo menos, no cesó de quejarse después de llegar al Hades, sino porque, ante el llamamiento del honor, obedecieron el código del héroe sin titubeo ni discusión.

El código heroico era completo y sin ambigüedad, en tal manera, que ni el poeta ni los personajes que describió jamás tuvieron ocasión de discutirlo. Había diferencias de opinión (sobre el retiro del combate, sobre el asesinato de Telémaco, sobre la vida o la muerte de Odiseo), pero éstos eran desacuerdos sobre el modo de actuar o alternativas tácticas. En ningún caso hubo discusión extensa sobre ello. O bien había situaciones críticas que exigían un conocimiento especial, tales como la plaga que Apolo lanzó sobre los aqueos cuando deshonraron a su sacerdote. En estos casos era necesario buscar la respuesta de los dioses, y eso correspondía al adivino Calcas (entre los troyanos estaba Heleno, hermano de Héctor, hábil en interpretar el vuelo de las aves). No había una verdadera ocasión para discutir: el adivino daba la respuesta, y los héroes la obedecían o no, según les ordenara su corazón. Finalmente, había momentos en los cuales incluso el más grande de los héroes conocía el temor; pero entonces bastaba con clamar "'Cobarde, mujer!" para volverlo a la razón.

El hecho significativo es que nunca, ni en la *Ilíada* ni en la *Odisea*, hay una discusión racional, una consideración argumentada y disciplinada de las circunstancias y sus implicaciones, de los posibles modos de actuar, de sus ventajas y desventajas. Hay largas argumentaciones, como entre Aquiles y Agamenón, o entre Telémaco y los pretendientes; pero son reyertas, no discusiones, en las que cada lado buscaba dominar al otro mediante amenazas o ganar a la multitud en asamblea por apelaciones emocionales, por arengas o por advertencias. La habilidad con palabras tenía sus aplicaciones: Fénix recordó a Aquiles que fue él quien le enseñó "a hablar bien y a realizar grandes hechos" (IX 443).

La figura de Néstor es quizá la más reveladora en este respecto. Circunstancialmente llegó Néstor a ser el prototipo de la sabiduría del anciano, la voz de la experiencia; pero el Néstor de Homero no era eso. Ni una sola vez, en su interminable charla, se apoyó en su experiencia como base para elegir entre diversos procedimientos. De hecho, en toda la *Ilíada* no hizo sino una sola sugestión que podía calificarse justificadamente de significativa y razonable: su proposición de que los aqueos construyeran una gran muralla defensiva delante de su campamento, en la playa. Fuera de esta única excepción, la conversación de Néstor era in—variablemente emocional y psicológica, cuyo fin era mantener firme la moral, y no dirigir el curso de los actos. Para ese propósito, sus años de experiencia eran muy importantes, pero sólo en el sentido de que le proporcionaban la máxima acumulación de incidentes por los cuales podía describir modelos de comportamiento heroico para recordar, por ejemplo, cuál era el camino del honor y de la gloria. Odiseo, por otra parte, era hombre de muchas posibilidades y su habilidad superior en este aspecto tomaba la forma de engaño y mendacidad. "¿Ni aun en tu patria habías de renunciar a los fraudes y a las palabras engañosas, que siempre fueron de tu gusto?" —díjole Atenea, no como crítica— "te son queridos desde el fondo de tu corazón" (13.295). Odiseo mentía constantemente, y suponía que no podía hacer daño, sino que más bien podría ser de utilidad a final de cuentas; y mentía inteligentemente. Esto puede haber sido engaño propuesto, en sentido general; pero no era una conducta racional, y, desde luego, no se trataba de sabiduría.

El lector moderno puede ser inducido a error con las numerosas fórmulas que, con una u otra variante, hablan de un hombre de prudencia. Para nosotros, consejo es deliberación; consejo sabio, deliberación basada en conocimiento, experiencia, análisis racional, juicio. Mas, para Homero, el consejo se refería menos a las razones que a la decisión misma, y por consecuencia al poder de la autoridad. Sólo en ese sentido pudo Néstor haber llamado a Agamenón y Aquiles "los primeros de los dánaos lo mismo en el consejo que en el combate" (I 258). Ninguno sobresalía como consejero (en particular Aquiles); pero por la posición social y por el poder superaban a los otros en el derecho de decisión. Se habló mucho acerca de un rey que buscaba consejo, pero difícilmente se le ofreció alguno que fuera algo más que estímulo o admonición. Después de todo, los valores básicos estaban dados, predeterminados, y lo mismo ocurría, en consecuencia, con el lugar de un hombre en la sociedad y los privilegios y deberes que se derivaban de su situación social. No estaban sujetos a análisis o debate, y otras resoluciones dejaban sólo un margen limitadísimo para el ejercicio de lo

que llamamos juicio (distinto de las habilidades para el trabajo, incluyendo el conocimiento de la táctica del combate con armas).

Había situaciones en las que cabía discutir si un consejo se daba por prudencia o si era la voz de la cobardía. Entonces no se trataba de mera táctica, ni de lo ilegítimo de desafiar o defender el código del honor; sino que era asunto de clasificar y evaluar debidamente una elección específica de procedimientos. En la *Ilíada*, la prudencia estaba personificada por el troyano Polidamas (no por Néstor), y sus tratos con Héctor subrayan la verdadera calidad del héroe. Polidamas aconseja precaución: No ataques a los aqueos si no quieres que Aquiles se alce y vuelva al combate y nos destruya a todos. Éste era el camino prudente para tener éxito, pero Héctor se impacientó mucho por ello, porque no era el camino del honor. Polidamas tenía razón, naturalmente, y gracias al heroísmo imprudente de Héctor el poema alcanzó pronto la etapa final de preparación antes del combate singular decisivo entre Héctor y Aquiles. La prudencia hizo un último intento, esta vez en las personas de Príamo y Hécuba, quienes pidieron a su hijo que no peleara con Aquiles, porque el resultado era seguro: Héctor sería muerto y Troya destruida. Héctor sabía que tenían razón en su predicción, como Polidamas la había tenido antes, y lo reconoció; pero después de un largo soliloquio rechazó aquellos ruegos y reafirmó la proclamación suprema del honor. "Temo a los troyanos y a las troyanas, de rozagantes peplos, y que alguien menos valiente que yo exclame: `Héctor, fiado en su pujanza, perdió las tropas.' ¿Y si ahora... saliera al encuentro de Aquiles, le dijera que permitía a los Atridas llevarse a Helena y las riquezas que Alejandro trajo a Ilión... y le ofreciera repartir a los aqueos la mitad de lo que la ciudad contiene...? Aquiles me mataría inerme, como a una mujer." (XXII 105—25.)

En lugar de eso Héctor eligió la muerte honrosa en combate, y el fin de su ciudad y de su pueblo. Una vez, cuando Polidamas señaló un agüero como motivo de precaución, Héctor lo rechazó con "El mejor agüero es éste: combatir por la patria" (XII 243). Pero su comportamiento fue un mentís a esa réplica.[50] El hecho es que aquel concepto de obligación social es fundamentalmente no heroico. Refleja el nuevo elemento, la comunidad, en el único punto en que era permitido desatender cualquier otra cosa: el punto de defensa contra un invasor. En las generaciones siguientes, cuando la comunidad comenzó a moverse desde los flancos al centro del escenario griego, el héroe desapareció rápidamente porque el honor del héroe era puramente individual, algo por lo cual vivía y luchaba por su propio valor como por sí mismo. (La adhesión a la familia era permitida, porque el parentesco era indistinguible del individuo mismo.) El honor de una comunidad era una cualidad totalmente diferente, que exigía otro orden de habilidades y virtudes; de hecho, la comunidad sólo podía prosperar si domaba al héroe y ponía obstáculos al libre ejercicio de su valentía, y un héroe domesticado era una contradicción en sí mismo.

Aquiles, jefe del ejército invasor, no estaba enredado en las hebras externas de la obligación. Mucho después de Homero, Esquilo pudo inventar una escena en la que los mirmidones se rebelaron contra Aquiles porque se negó a pelear. La tragedia ateniense introdujo de esa suerte la noción del deber en la leyenda; pero ni una sola vez Homero, Agamenón u Odiseo reprocharon a Aquiles por algo tan anacrónico como lo era la responsabilidad pública. Aquiles estaba obligado por el honor a aportar su valentía incomparable a la batalla. Pero cuando Agamenón le arrebató la muchacha Briseida, su honor fue insultado públicamente, y una vez que "el honor es destruido, la existencia moral del perdedor se ha hundido".[51] El dilema se hace inmediatamente intolerable: el honor se veía lanzado en dos direcciones opuestas, y si bien una de ellas marcaba la victoria en una gran guerra y la otra una bagatela, una mujer cautiva entre miles de otras, el tremendo conflicto estaba precisamente en el hecho de que el honor no se medía como los productos en un mercado,

[50] Los elementos constitutivos de "patria" pronto resultan ser, nuevamente en palabras de Héctor (XV 496-99), esposa, hijos, *oikos* y tierras propias.

[51] Bruno Snell, *The Discovery of the Mind* (Oxford: Basil Blackwell, 1953), p. 160.

sino que el insulto tenía tanto valor como la guerra. Briseida era una bagatela; pero Briseida arrebatada a Aquiles tenía el valor de "siete trípodes no puestos aún al fuego, diez talentos de oro, veinte calderos relucientes", doce caballos de carreras ganadores de premios, veinte cautivas troyanas, siete ciudades y unas cuantas cosas más (IX 121—56).

Cuando Aquiles rehusó el regalo de reparación, aceptable y bajo todas las circunstancias normales satisfactorio, comenzó la verdadera tragedia de la *Ilíada*. "Canta, oh diosa, la cólera del Pelida Aquiles." El héroe no cometió el error al principio, sino cuando rehusó la dádiva punitiva, porque lo situaba temporalmente más allá del campo heroico y lo marcaba como hombre de excesos inaceptables. "Por la muerte del hermano o del hijo —decía Ayax con gran indignación— se recibe una compensación; y una vez pagada, el matador se queda en el pueblo, y el corazón y el ánimo airado se apaciguan; y a ti los dioses te han llenado el pecho de implacable y feroz rencor por una sola joven" (IX 632—38). Homero no podía terminar su historia con la muerte de Héctor a manos de Aquiles, porque nos habría dejado con Aquiles el hombre excesivamente enojado, y no con Aquiles el héroe redimido. Aquiles todavía tenía que borrar su cólera. Esto lo hizo abandonando su idea de arrojar el cuerpo de Héctor a los perros (un nuevo exceso nacido de su dolor por la muerte de Patroclo) y devolviendo el cuerpo a Príamo para los ritos debidos. Ahora la pizarra estaba limpia. Aquiles había vindicado su honor en todos los aspectos, y lo había hecho a la vez honrosamente y con pleno despliegue de su valentía.

En la naturaleza del honor está que tiene que ser exclusivo, o por lo menos jerárquico. Si todos adquieren igual honor, no hay honor para ninguno. Así, el mundo de Odiseo era necesariamente de fiera competencia, porque cada héroe luchaba por sobrepasar a los otros. Y como los héroes eran guerreros, la competencia era más feroz donde se trataba de ganar el más alto honor, en combate individual en el campo de batalla. Allí, el mérito definitivo del héroe, el significado de su vida, pasaba su prueba final en tres partes: con quién luchaba, cómo luchaba y cómo terminaba. De esta suerte, como parafraseó Thorstein Veblen, bajo "esta apreciación que hace el sentido común bárbaro de la dignidad o el honor, disponer de las vidas... es honorable en el mayor grado. Y este alto oficio del autor de la matanza, expresión de la prepotencia del matador, arroja sobre todo acto de matanza y sobre todos los instrumentos y accesorios del mismo una aureola mágica de dignidad."[52] La *Ilíada* en particular está saturada de sangre, hecho que no puede quedar oculto ni justificado, por más que se quiera ajustar la evidencia de los valores griegos arcaicos a un código ético más benévolo. El poeta y su auditorio se detienen gustosamente en todo acto de matar: "De un salto apeóse [del carro] Hipóloco, y ya en tierra, Agamenón le cercenó con la espada los brazos y la cabeza, que tiró, haciéndola rodar como un mortero, por entre las filas" (XI 145—47).

Para Nietzsche, la repetición constante de tales escenas y su popularidad en todo el mundo griego durante siglos, demostraba que "los griegos, los hombres más humanos de los tiempos antiguos, acusan un rasgo de crueldad, de feroz impulso a la destrucción".[53] Pero lo que se debe tener en cuenta en la crueldad homérica es su cualidad heroica, no su carácter específicamente griego. En último término, ¿cómo puede determinarse el predominio si no es por repetidas demostraciones de éxito? Y la única medida indiscutible del éxito es un trofeo. Durante el apogeo de una batalla, sólo el poeta puede observar la proeza de Agamenón de convertir en mortero la cabeza de Hipóloco. Los otros héroes están demasiado ocupados persiguiendo la gloria para ellos mismos. Pero un trofeo es prueba definitiva que se puede desplegar en toda ocasión apropiada. En pueblos más primitivos, la cabeza de la víctima servía para ese honroso fin; en la Grecia de Homero, la armadura reemplazaba a las cabezas. A esto se debe que, una y otra vez, incluso con

[52] *Teoría de la clase ociosa,* F. C. E., México, p. 23.

[53] *Homer's Contest,* en *The Portable Nietzsche* (Nueva York: Viking 1954; Londres: Chatto and Winds, 1971), p. 32.

gran peligro personal, los héroes interrumpían su pelea con objeto de despojar de su armadura a su adversario derribado. En términos de la batalla misma, tal proceder no era simplemente absurdo, era casi traicionero, porque arriesgaba la suerte de la expedición entera. Es un error, sin embargo, juzgar la batalla como la meta, ya que la victoria sin honor era inaceptable; no podía haber honor sin proclamación pública, y no podía haber publicidad sin la prueba que representaba el trofeo.

De diferentes maneras reaparecía este esquema honor—lucha—trofeo en toda actividad. Aquiles no podía encontrar modo más adecuado de lamentar a su compañero muerto que preparando una competencia en la cual los nobles aqueos pudieran desplegar su habilidad. En el momento en que Diomedes llegó con su carro a la meta en primer lugar, saltó a tierra y "no anduvo remiso; al instante tomó el premio y lo entregó a los magnánimos compañeros: y mientras éstos conducían la cautiva a la tienda y se llevaban el trípode con asas, desunció del carro a los corceles" (XXIII 510—13). Este deleite desmedido por los premios, demostrado ante la excitada asamblea, tenía poco que ver con su valor intrínseco; Diomedes, igual que Aquiles, tenía mujeres esclavas y trípodes bastantes en su tienda. Su impetuosidad (ni aun se detuvo a cuidar de sus caballos) era una reacción emocional sincera y desenvuelta, honor triunfante. Podríamos llamarla gesto infantil; para Diomedes era orgullo de su hombría.

La contienda desempeñaría un papel importantísimo en la vida pública griega, de siglos posteriores. Nada define la calidad de la cultura griega más netamente que la manera en que la idea de competencia estaba extendida desde la hazaña física, hasta la región del intelecto, hasta las hazañas de la poesía y de la composición dramática. Desde luego, el mundo de Odiseo todavía no estaba preparado para dar ese paso. Tampoco estaba preparado para socializar la contienda, por decirlo así. Diomedes buscaba la victoria en la carrera de carros, como en el campo de batalla, para él solo, para el honor de su nombre y en cierta medida para la gloria de sus parientes y compañeros. Más tarde, cuando el principio de comunidad logró dominar, la *polis* tomaba parte en la gloria, y a su vez procuraba hacer cantos de victoria e incluso estatuas públicas para conmemorar el honor que ella, la ciudad, había ganado a través de uno de sus hijos atléticos. Y con la sustitución del egoísmo casi puro del honor heroico por el orgullo cívico, hubo todavía otro cambio para el cual no estaba preparado el mundo homérico: la corona de laurel ocupó el lugar del oro y del cobre y de las mujeres cautivas como premio del vencedor.[54]

Los símbolos del prestigio tienen una historia curiosa. En muchos pueblos primitivos pueden ser objetos de poco o ningún valor intrínseco: conchas, cuentas de madreperla o mantas baratas. El mundo de Odiseo no era un mundo primitivo, y en su esfera superior los griegos de aquel tiempo insistían sobre el tesoro. Su meta era el honor, y los signos del honor son siempre convencionales; pero no tenían nada que ver con símbolos convencionales como la concha. Una bella cautiva joven era un trofeo más honroso que una mujer vieja, y eso era todo. Y después, en una etapa aún más avanzada, los griegos volvieron a las conchas, sólo que eligieron en su lugar coronas de laurel. Esto no lo hubieran entendido Odiseo y sus nobles compañeros. Aunque el uso del tesoro no era más que su despliegue, únicamente en su función prestigiosa, sólo su mérito intrínseco le daba verdadero valor.

La donación de regalos también era parte de la red de actividades honoríficas y de competencia. Y en ambas direcciones: era tan honroso dar como recibir. Una medida del verdadero mérito de un hombre era cuánto podía dar como tesoro. Los héroes alardeaban de los presentes que habían recibido y de los que habían otorgado como pruebas de su valor. Ésta era la causa por la que los objetos de regalo tenían genealogías. Cuando Telémaco rehusó la oferta de caballos de Menelao, el rey espartano replicó con la proposición siguiente: "De cuantas cosas se guardan en mi palacio

[54] No muchos siglos habían de pasar, debe añadirse, antes de que los griegos poshoméricos se vieran obligados a suplementar los laureles del vencedor con bonos en efectivo (concedidos por las ciudades, no por la administración de los juegos Olímpicos o Píticos).

voy a darte la más bella y preciosa. Te haré el presente de una crátera labrada, toda de plata con los bordes de oro, que es obra de Hefesto y diómela el héroe Fédimo, rey de los sidonios."[55] Un trofeo con aquella historia cubría obviamente de mayor gloria tanto al donante como al receptor, que una copa de plata cualquiera, igual que la armadura de Héctor era un premio mucho mayor para su vencedor que la de uno de los troyanos inferiores. La situación social era el principal determinante de los valores, y la situación social era trasmitida de la persona a sus posesiones, añadiendo aún más mérito a su valor intrínseco de oro o plata o tela de fino tejido.

Esta cualidad honorífica era la que distinguía la riqueza de los héroes y su instinto acumulativo casi subyugante, de las tendencias materialistas de otras clases y de otras edades. Riqueza significaba ante todo poder y satisfacción material directa para Odiseo y sus compañeros nobles, y esa ecuación estaba siempre presente en sus cálculos. Cuando Odiseo despertó en Itaca, donde los feacios lo habían desembarcado mientras dormía, no reconoció la isla porque Atenea la había cubierto de niebla. Su primera reacción fue de cólera, porque creyó que Alcínoo y sus hombres habían faltado a su palabra y lo habían conducido a algún lugar extraño. Y casi con el mismo ánimo comenzó a lamentarse de los regalos que le habían otorgado, por temor a que fueran robados. Entonces apareció Atenea, tranquilizándolo en seguida y ayudándolo personalmente a esconder el tesoro en una cueva. Más tarde, en su primer encuentro con Penélope, Odiseo disfrazado la engañó deliberadamente con un cuento complicado que terminaba con la historia de que él había encontrado recientemente al héroe, tan largo tiempo perdido en el país de los tesprotos, del que "trae muchas y excelentes preciosidades que, ha logrado recoger por entre el pueblo". Él quisiera haber regresado antes, "si no le hubiese parecido más útil irse por la vasta tierra para juntar riquezas" (19.272—84).

El cuento era falso; pero, como dice el poeta, "parecía verdadero" (19.203). Odiseo de hecho usaba la expresión "pedir" (*aitizo*), la misma que había empleado Eumeo cuando aconsejó a su amo disfrazado que fuera a la ciudad y pidiera alimentos. Pero lo que quería decir Odiseo y lo que decía Eumeo significaba algo totalmente diferente. Un rey "pedía" dádivas de tesoro como parte del curso normal de sus viajes y de sus relaciones en el extranjero, con parientes y huéspedes, viejos y nuevos, como manera de añadir nuevos eslabones a la cadena sin fin de regalos y contrarregalos. Cuando el rey Alcínoo le pidió que se quedara toda la noche de manera que los debidos regalos de partida pudieran reunirse, Odiseo contestó: yo esperaría un año si fuera necesario, "pues fuera mejor llegar a la patria con las manos llenas y verme así más honrado y querido de cuantos hombres presenciasen mi tornada a Ítaca" (11. 358—61). Esto lo dijo en la misma corte en que había reaccionado tan violentamente a la insinuación de que podía ser un mercader buscando "codiciosas ganancias".

Había distinciones delicadas entre la adquisición honorable y la ganancia de un comerciante. Los héroes tenían cierto rasgo del aldeano, a lo cual se añadía el amor de un aldeano a las posesiones, sus cálculos, acumulaciones, mediciones y cuentas casi tacañas. Pero los héroes eran más que aldeanos, y podían dar tan orgullosamente como recibir, y podían establecer el honor sobre todos los bienes materiales. El mismo Aquiles que recordaba a Agamenón que "no he venido a pelear obligado por los belicosos teucros, pues en nada se me hicieron culpables —no se llevaron nunca mis vacas ni mis caballos—" (I 152—54), puede rechazar con profundo desprecio las dádivas compensadoras de Agamenón, por fabulosas que fueran, porque "se pueden apresar los bueyes y las pingües ovejas, se pueden adquirir los trípodes y los tostados alazanes" (IX 406—7). La circulación del tesoro formaba parte esencial de la vida heroica, igual que su adquisición; y era ese movimiento, el hecho de su existencia y las órbitas que describía lo que establecía aquella vida aparte de cualquier otra vida de acumulación.

[55] 1.374-5, repetido en 2.239-40.

Lo que tiende a confundirnos es el hecho de que el mundo heroico era incapaz de representarse cualquier resultado o relación excepto en términos concretos. Los dioses eran antropomorfizados, las emociones y los sentimientos se localizaban en órganos específicos del cuerpo, el alma era materializada. Toda cualidad o estado tenía que ser traducido en algún símbolo específico: el honor en un trofeo, la amistad en un tesoro, el matrimonio en donaciones de ganado. En la furiosa querella con Agamenón, Aquiles llegó a tal punto en su cólera que desenvainó su espada. Atenea inmediatamente apareció a su lado, invisible para otro cualquiera, y lo reprimió con una orden puesta curiosamente en el lenguaje de súplica y terminando con las siguientes palabras: "Lo que voy a decir se cumplirá: por este ultraje se te ofrecerán un día triples y espléndidos presentes. Domínate y obedécenos." (I 212—14). Éste era el único lenguaje inteligible para rogar, y por dádivas quería significar la diosa bienes materiales, no bendiciones del espíritu.

Como las expresiones concretas de honor y de amistad eran siempre artículos de valor explícito, y no meras conchas, el elemento de prestigio estaba oculto bajo una cubierta de tesoro. De hecho, tenían mucha importancia tanto la riqueza como riqueza por una parte, como la riqueza en cuanto símbolo, por la otra. Ésta es la causa por la que el dar y el recibir eran actos ceremoniales, dato adicional que habría sido totalmente innecesario si la posesión fuera suficiente en sí misma. El rey Alcínoo personalmente acomodó en el navío de Odiseo los regalos de los feacios, como el jefe de un Estado moderno firma personalmente un tratado ante los dignatarios reunidos. En sentido significativo, los regalos de hospedaje eran los predecesores arcaicos de los artículos de contrato. ¿Qué otra prueba firme pudiera haber existido en aquel mundo iletrado, para mostrar que se había iniciado una relación que creaba obligaciones y responsabilidades?

El lazo entre el ceremonialismo y la satisfacción de deseos materiales se hallaba atado con mayor fuerza en los festejos interminables. "No creo que haya cosa tan agradable como ver que la alegría reina en el puebla y que los convidados, sentados ordenadamente en el palacio ante las mesas abastecidas de pan y carnes escuchan al aedo, mientras el escanciador saca el vino de la crátera y lo va echando en las copas" (9,5—10). Odiseo estaba fatigado. Después de diez años de guerra y de otros diez años de las más increíbles y abrumadoras aventuras había venido a la Utopía feacia y su pensamiento vagaba hacia su propio hogar, hacia el cercano fin de su vida nómada. Comenzaba a descansar, y pronunció aquel pequeño discurso.

Pero había más que con humor y *Gernütlichkeit* en los festejos homéricos. “¡Idomeneo! —decía Agamenón—. Te honro de un modo especial entre los dánaos, de ágiles corceles... cuando los próceres argivos beben el negro vino de honor mezclado en las cráteras” (IV 257—70). Esta formulación de la jerarquía de actividades aristocráticas, que situaba el festín al lado de la batalla y de "otras empresas", era exacta, porque eran los festines lo que ocupaba a los héroes cuando no estaban inmediatamente comprometidos en proseguir el combate, y se trataba de festejos heroicos, no solamente en su magnitud, sino asimismo en su ética. Lo vergonzoso en los pretendientes, por ejemplo, no era la completa ociosidad y el lujo de su diario festejar en los salones de Odiseo. Esto era comportamiento aristocrático justo, pero era reprensible cuando se festejaba a expensas de un solo individuo, y mucho más cuando se hacía en su ausencia.. "Los participantes en la fiesta" era la frase (en griego una sola palabra) que Odiseo usaba en Feacia, y por ello significaba a aquellos que compartían tanto los gastos corno los placeres. "Salid del palacio —pidió Telémaco a los pretendientes con toda seriedad, sin huella alguna de burla—; disponed de otros festines y comeos vuestros bienes, convidándoos sucesiva y recíprocamente en vuestras casas."[56]

Así como no podía haber acto ceremonial sin regalos, tampoco podía haber ninguno sin una fiesta. La *Ilíada* termina con el duelo troyano por Héctor. Durante nueve días estuvieron de luto, y al décimo incineraron su cuerpo, colocaron sus huesos en una urna de oro, y los enterraron en presencia del ejército troyano reunido. "Levantado el túmulo, volviéronse; y reunidos después en el

[56] 1.374-5, repetido en 2.139-40.

palacio del rey Príamo, alumno de Zeus, celebraron el espléndido banquete fúnebre. Así celebraron las honras de Héctor, domador de caballos" (XXIV 801.4). O bien, presentando un ejemplo diferente, tenemos el consejo de Néstor a Agamenón: "Ofrece después un banquete a los caudillos, que esto es lo que te conviene y lo digno de ti" (IX 70). En aquellas ocasiones, naturalmente, no había participación en los gastos; Príamo dio la fiesta que cerraba los ritos funerales, y Agamenón festejó su consejo de ancianos antes de que deliberaran.

El significado de estos ceremoniosos banquetes se hace más claro todavía en otro contexto. Sin excepción, cuando llegaba cualquier visitante, fuera pariente o amigo emisario o extranjero, lo primero en los asuntos era compartir una comida. Esto era una regla en todos los niveles, cuando Odiseo, Ayax y Fénix se acercaron a Aquiles con la proposición de Agamenón de un regalo de compensación, y cuando el mendigo no identificado apareció en la cabaña de Eumeo, el esclavo y porquero. Sólo después de que comieran juntos el anfitrión podía inquirir quién era su huésped y cuál su misión. "Pero ven, anciano —dijo Eumeo—, sígueme a la cabaña, para que, después de saciarte de manjares y de vino conforme a tu deseo, me digas dónde naciste y cuántos infortunios has sufrido" (14.45—47).

Era éste un ritual que no podía rehusarse; era parecido a los rituales purificadores por tabú del mundo primitivo. De esta suerte, la comida era compartida, no solamente por el anfitrión y el huésped y sus dependientes, sino asimismo por los dioses. "Levantóse a hacer partes el porquerizo... y, dividiendo los trozos, formó siete porciones: ofreció una a las ninfas y a Hermes, hijo de Maya, a quienes dirigió votos, y distribuyó las demás a los comensales... y sacrificó las primicias a los sempiternos númenes" (14.432—36). Las descripciones de los sacrificios varían, así como los nombres de los dioses participantes; pero la noción esencial era siempre la misma. Por medio de la participación en los alimentos (en cantidades sustanciales, debe tenerse en cuenta, y no simbólicamente), se instituía o se renovaba de manera ceremonial un lazo que ligaba a hombres y dioses, a vivos y muertos, en un universo ordenado de existencia. Era como si la constante repetición de fiestas fuera algo necesario para la conservación del grupo, en el nivel del *oikos* o en el más amplio de clase, y asimismo para el establecimiento de relaciones pacíficas, más allá de las fronteras, con extranjeros y amigos por hospedaje.

Por otro lado, la exclusión de la fiesta era una marca de proscripción social. Al saber la muerte de Héctor, Andrómaca, en su gran dolor, lamentaba la suerte futura de su hijo Astianacte: "Obligado por la necesidad, dirígese a los amigos de su padre, tirándoles ya del manto ya de la túnica; y alguno, compadecido, le alarga un vaso pequeño con el cual mojará los labios, pero no llegará a humedecer la garganta. El niño que tiene los padres vivos le echa del festín, dándole puñadas e increpándolo con injuriosas voces: ¡Vete, enhoramala!, le dice, que tu padre no come a escote con nosotros" (XXII 492—98).

Andrómaca no podía defender a su hijo, ni siquiera en su imaginación porque las mujeres no tomaban parte en las fiestas. No solamente era aquél un mundo del hombre; era uno en el cual no se ocultaba ni se idealizaba el estado social inferior de la mujer, en el cual no se conocía la caballerosidad, ni los lazos románticos. "¿Acaso son los Atridas los únicos hombres... que aman a sus esposas?" se cita a Aquiles preguntando, de acuerdo con las traducciones usuales. Sin embargo, los griegos no las llaman "esposas", sino "compañeras de lecho"; Aquiles estaba hablando de una mujer que había "ganado con la lanza". Anteriormente había dicho Agamenón de Criseida, la cautiva hija del sacerdote: "La prefiero, ciertamente, a Clitemnestra, mi compañera de lecho" (1 113—14). De hecho, desde Homero hasta el fin de la literatura griega no había palabras ordinarias con el significado específico de "esposo" y "esposa". Un hombre era hombre, padre, guerrero, noble, capitán, rey, héroe; lingüísticamente casi nunca era marido.

Y luego está la palabra "amar'. Así traducimos *philein*, pero queda pendiente la cuestión acerca de qué calidad emocional, qué armónicos poseía realmente el verbo griego. Se usaba siempre que hubiera lazos positivos entre gentes. Cuando visitó a Eolo, guardián de los vientos, Odiseo refirió: "Tratóme corno a un amigo por espacio de un mes" (10.14), y *philein* era la palabra que

expresaba el trato hospitalario. Pero ¿dónde, en las muchas referencias a la triste nostalgia de Odiseo por su hogar su esposa, hay un pasaje en el cual se entrevean los sentimientos y pasiones que el mundo moderno llama "amor"? Penélope era generalmente omitida de la imagen del hogar, porque la fórmula patrón era la usada por Nausícaa: "Puedes concebir la esperanza de ver a tus amigos y de llegar a tu casa bien labrada y a tu patria tierra." [57]

Odiseo amaba a Penélope, sin duda alguna, y le parecía deseable sexualmente. Formaba, parte de lo que él entendía por "hogar", madre de su hijo amado y señora de su *oikos*. El matrimonio monógamo era la regla absoluta:[58] no hay solteros identificados en el poema, y no hay solteronas, y la única referencia al divorcio, algo dudosa, es aquella en que Hefesto amenazó con devolver su esposa adúltera, Afrodita, a su padre (amenaza que no fue llevada a cabo) (8.317—20). El significado de la monogamia, sin embargo, no debe interpretarse mal. No se imponía sexualidad monogámica en el varón, ni se colocaba a la familia reducida en el centro de la vida emocional del hombre. El idioma no tenía palabra alguna para designar la familia reducida en el sentido en que pueda decirse: "Deseo volver a vivir con mi familia."

Ni en la relación entre Odiseo y Penélope ni en otra cualquier relación entre el hombre y su cónyuge en los poemas homéricos, existía la profundidad y la intensidad, la calidad de sentimiento (por parte del varón) que señalaba la adhesión entre padre e hijo por una parte y entre el varón y su compañera por la otra. Los poemas son ricos en imágenes como ésta: "de la suerte que el padre amoroso abraza al hijo unigénito. . . cuando éste torna de lejanos países después... de diez años" (16.17—18), pero no hay símiles que se refieran a la alegría de un marido por su esposa. Basta recordar en la narración misma, el papel clave del cariño de Aquiles por Patroclo, y el dolor inmenso de Aquiles por la muerte de su compañero.

Una vieja discusión, aún no resuelta, versa acerca de si era francamente erótica la relación entre Aquiles y Patroclo. El texto de los poemas no ofrece ninguna prueba evidente directa; incluso las dos referencias a la elevación de Ganimedes al Olimpo hablan solamente de que llegó a ser el copero de Zeus. La pederastia era una práctica ampliamente aceptada en el mundo griego desde fecha muy temprana, y permaneció como parte integrante de la cultura griega durante muchos siglos, como atestigua elocuentemente la literatura desde Teognis hasta Platón. Lo que aquello comprendía, además, no era la homosexualidad en el sentido de la dirección de los impulsos y la actividad erótica exclusivamente hacia miembros del mismo sexo, sino una plena bisexualidad. Ni a la práctica ni a la ética griegas, pues les habría parecido absurda o improbable la coexistencia de una relación erótica entre los héroes y sus vanagloriadas proezas con el sexo opuesto. Si hiciera falta una prueba histórica, basta señalar las *élites* de guerreros de Esparta y de Tebas. Y de esta suerte, para explicar la sorprendente intensidad de la pasión de Aquiles y para poner de acuerdo el mundo de Odiseo con la corriente principal de la cultura helénica, se ha argüido que en este asunto nos hallamos frente a otro caso de "expurgación" en los poemas; que "Homero ha sacado todo este asunto, con raíces y ramas, de su concepto de la vida “.[59]

Sea ello como fuere, no cabe dudar en el hecho de que Homero revela plenamente lo que permanece cierto para toda la Antigüedad: las mujeres se consideraban naturalmente inferiores y, por consiguiente, su función se limitaba a la reproducción y a ejecutar las labores domésticas, y las relaciones sociales importantes así como los fuertes lazos personales eran buscados y hallados entre

[57] 6.314.15; repetido por Atenea 7.76-7, y empleado antes por Zeus, 5.41-2 y por Hermes, 5.114-55.

[58] La única "excepción", Príamo con sus varias esposas, 50 hijos, 12 hijas e incontables nietos, es tan misteriosa para nosotros como debió de serlo para el poeta. Ningún otro hombre ni dios es polígamo, ni siquiera en Troya.

[59] Gilbert Murray, The Rise of the Greek Epic (33 ed. Oxford: Clarendon Press, 1924), p. 125. Más adelante notaremos otros ejemplos de posible "expurgación".

los hombres. La exposición clásica puede leerse en el Libro octavo de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, en *philia*, que nosotros traducimos con la incolora palabra "amistad". Cuando hay *philia* de género inferior, dice Aristóteles, entre compañeros desiguales, como entre un hombre y una mujer, "a cada una de estas personas corresponde una excelencia y una función diferentes, así como también diferentes son los motivos porque se aman". Según esto, el afecto sería proporcionado a los méritos respectivos de cada uno: "el mejor de los dos, o el más útil, debe más ser amado que amar". Y esto es precisamente lo que encontramos en Homero. Mientras Odiseo estuvo ausente, la pérdida para Penélope, emocional, psicológica y afectivamente era sin comparación mayor que la pérdida para su marido. El dolor de Aquiles era casi igualado por la aflicción de Hécuba y Andrómaca por la muerte de Héctor, hijo de la primera y marido de la segunda.

En esto debemos guardar cierta cautela. Lo que tenemos ante nosotros es un retrato hábilmente confeccionado del segundo sexo, en el cual un bardo que compartía totalmente la convicción de la inferioridad natural de las mujeres, definía sus sentimientos hacia sus señores y superiores. La imagen que surge es complicada, y en algunos aspectos enigmática. Los dos caracteres que en los poemas no están plenamente resueltos son ambos de mujeres: Areté, reina de los feacios, con sus extrañas pretensiones de poder y de autoridad impropias de mujer; y Helena, que es una figura muy peculiar. Helena, hija de Zeus y Leda, era la favorita de Afrodita, y gracias a los dones de la diosa consiguió enredar a griegos y troyanos en una lucha gigantesca que castigó mortalmente a ambos lados. Helena no era en modo alguno inocente en todo aquello, no era una cautiva a la fuerza de Paris—Alejandro, sino una adúltera en el sentido más completo. En cuanto a Paris, no había para él expiación. "¡Zeus soberano! —rogaba Menelao—. Permíteme castigar al divino Alejandro que me ofendió primero, y hazle sucumbir a mis manos, para que los hombres venideros teman ultrajar a quien los hospedare y les ofreciere su amistad" (III 351.—54). Pero Helena no recibió castigo alguno, y escasamente algún reproche. Acabó sus días, de vuelta en Esparta, administrando drogas mágicas obtenidas en Egipto, interpretando agüeros, y participando en la vida del palacio en gran parte corno Areté y no como una buena mujer griega.

Ni siquiera Penélope estaba enteramente libre de sospechas y de elementos enigmáticos. Cuando Atenea ordenó a Telémaco que regresara inmediatamente de su visita a Menelao, porque en caso contrario Penélope, que estaba cediendo a la presión de su padre y de sus hermanos, no sólo aceptaría a uno de los pretendientes, sino que entregaría a saqueo el tesoro del palacio, terminó la diosa con una generalización arrolladora: "Bien sabes qué ánimo tiene en su pecho la mujer: desea hacer prosperar la casa de quien la ha tomado por esposa; y ni de los hijos primeros, ni del marido difunto con quien se casó virgen, se acuerda más ni por ellos pregunta" (15.20—23).

Verdaderamente extraño era este modo de hablar de Penélope, que provenía de una fuente muy interesante. En el Olimpo, los dioses eran indudablemente superiores a las diosas, consideradas colectivamente: eran superiores no sólo en poder, sino asimismo en la apelación a ellos, en los sentimientos que inspiraban en los hombres. La principal excepción a la regla era Atenea, y la cualidad significativa de Atenea, como diosa, era su ánimo varonil. Era la diosa virgen en un mundo que no conocía pecado original, ni pecado de sexo, ni vírgenes vestales. Ni siquiera fue nacida de mujer, ya que surgió de la cabeza de Zeus: insulto a todo el género femenino, que Hera no perdonó nunca a su marido; Hera, la hembra íntegra, a quien los griegos temían un poco y no querían en lo más mínimo, desde los días de Odiseo hasta el ocaso de los dioses.

Ni Atenea ni el poeta fueron más allá en la explicación del comportamiento de Penélope. La responsabilidad de Helena, sin embargo, era explícitamente de Afrodita. Al principio de la *Ilíada*, París desafió a Menelao a combate singular y poco faltó para que perdiera la vida, cuando "Afrodita arrebató a su hijo con gran facilidad, por ser diosa, y llevóle, envuelto en densa niebla, al oloroso y perfumado tálamo. Luego fue a llamar a Helena, hallándola en la alta torre...: Ven. Te llama Alejandro para que vuelvas a tu casa. Hállase, esplendente por su belleza y sus vestidos, en el torneado lecho de la cámara nupcial'." Helena se resistía. "La diosa Afrodita le respondió colérica: ¡No me irrites, desgraciada! No sea que, enojándome, te abandone; te aborrezca de modo tan

extraordinario como hasta aquí te amé' " (III 380—415). Y Helena tuvo miedo y se dirigió a la cámara nupcial y al torneado lecho.

La razón para la resistencia de Helena había sido dada unos cuantos versos antes. Disfrazada de Laódice, la hija más hermosa de Príamo, la divina mensajera Iris le habló y "le infundió en el corazón dulce deseo de su anterior marido, de su ciudad y de sus padres" (III 139—40), Este atolladero en que se encontraba Helena no era inusitado: en la psicología homérica toda acción humana y toda idea podía ser consecuencia directa de intervenciones divinas. En asuntos ordinarios nunca se podía estar seguro (y un hombre no siempre podía captar los lineamientos divinos). Así, en réplica a la solicitud de Penélope de una explicación del peligroso viaje de Telémaco a Filos y a Esparta en busca de noticias sobre su padre, el heraldo Medonte dijo: "Ignoro si le incitó alguna deidad o fue únicamente su corazón [*thymos*] quien le impulsó a ir a Pilos."

Sin embargo, cuando la acción era irrazonable o asombrosa por algún otro motivo, no había duda de que los dioses habían intervenido. Cuando Euriclea informó a Penélope que Odiseo había regresado y dado muerte a los pretendientes, la reina replicó, absolutamente incrédula: "¡Ama querida! Los dioses te han trastornado el juicio; que ellos pueden entorpecer al muy discreto y dar prudencia al simple, y ahora te dañarán a ti, de ingenio tan sesudo'" (23.11—14). Pueden citarse ejemplos de cada página y de toda situación concebible.

Es aquí donde el historiador se enfrenta al problema más sutil. ¿Era todo esto creencia literal o metáfora poética? Cuando los héroes son llamados dios (divinos), *isotheos* (iguales a dios), *diotrephes* (nutridos por Zeus), ¿qué significación exacta debe darse a estos epítetos? ¿Qué sentido tenían para el poeta y su auditorio'? Cuando Menelao comenzó a arrastrar por el polvo a París y Afrodita rompió la correa del yelmo de este último antes de que lo estrangulara ¿se trataba de figura poética para señalar el azar, un afortunado accidente que rompió a tiempo la correa, o creía Homero literalmente lo que cantaba? Lo que creamos nosotros de tales asuntos resulta improcedente y engañoso. Los críticos modernos que llaman "predicados simbólicos" a los dioses de Homero, y "guión" del poeta a la actividad del Olimpo, no sólo introducen teología moderna y ciencia moderna en el mundo de Odiseo, sino que destruyen los poemas. El relato mismo se desploma sin las intervenciones de los dioses, así como la psicología y la conducta de los héroes.

Buena prueba nos dan las genealogías, que daban un linaje divino a la mayoría de las familias aristocráticas, y aun a tribus enteras. Poseidón se encolerizó muchísimo con los feacios porque no sólo salvaron a Odiseo, sino que lo regresaron a Ítaca cargado de tesoros, y su cólera se apoyaba en el hecho de que los feacios "son de mi propia estirpe." (13.130.) En la narración de Odiseo de su viaje al Hades hay una larga sección que presenta a varias mujeres orgullosas de haber tenido hijos mortales engendrados por Zeus o Poseidón. Lo contrario era muy raro; Calipso incluso protestó: "Sois, oh dioses, malignos y celosos como nadie, pues sentís envidia de las diosas que no se recatan de dormir con el hombre." (5.118—20.)[60] De una unión de este tipo nació Aquiles, hijo de Peleo y de Tetis, la ninfa marina; de otra, Eneas, hijo de Anquises y Afrodita.

Es inconcebible que esta pasión por la genealogía divina fuera mera fantasía poética. Había aquí una sanción del privilegio aristocrático, del gobierno por poder, y una ideología que nadie cree que sea un absurdo. Jenófanes, en el siglo VI a. C. no estaba combatiendo con molinos de viento cuando alzó su voz para protestar duramente contra el punto de vista homérico de los dioses. Si "el robo, el adulterio y el engaño" eran comúnmente aceptados como prácticas divinas, entonces no había por qué dudar de la ascendencia divina de los mortales y de la intervención divina en la batalla". La inconexión de tantas intervenciones, que no contribuyen en nada al desarrollo de la narración es un argumento adicional. Indudablemente hay aquí mucho que formaba parte de las fórmulas bárdicas heredadas, repetidas y perpetuadas después de que gran parte de la creencia primitiva había degenerado en meros clisés el discurso y narración de leyendas. La dificultad

[60] También aquí L. Segalá traduce por "esposo". [T.]

esencial reside en hallar la línea justa entre un mundo de pensamiento primitivo que había desaparecido y una racionalidad que todavía había de venir.

Un elemento que decididamente no era primitivo era el antropomorfismo completo. Dios fue creado a imagen del hombre con una habilidad y un genio que deben ponerse en la categoría de las más grandes proezas intelectuales del hombre. El conjunto de la sociedad heroica estaba reproducido en el Olimpo con sus complejidades y matices. El mundo de los dioses era en mundo social en cada aspecto, con un pasado y un presente, con una historia, por decirlo así. Allí no había génesis alguna, ni creación de la nada. Los dioses llegaban al poder en el Olimpo como los hombres llegaban al poder en Ítaca, Esparta o Troya, por medio de luchas y de herencia familiar. He aquí la narración, con palabras de Poseidón, de lo que siguió a la poderosa derrota de los Titanes "Tres somos los hermanos nacidos de Rea y de Cronos; Zeus, yo y el tercero Hades, que reina en los infiernos. El universo se dividió en tres partes para que cada cual imperase en la suya. Yo obtuve por suerte habitar siempre en el espumoso y agitado mar, tocáronle a Hades las tinieblas sombrías, correspondió a Zeus el anchuroso cielo en medio del éter y las nubes; pero la tierra y el alto Olimpo son de todos" (XV 187—93).

Estas frases formaban parte de un discurso lleno de ira. Poseidón había entrado en la batalla del lado de los griegos, y los troyanos estaban a punto de ser derrotados. Zeus le envió a Iris con orden de que se apartara de la lucha. "Respondióle muy indignado el ínclito Poseidón, que bate la tierra: '¡Oh dioses! Con soberbia habla, aunque sea valiente, si dice que me sujetará por fuerza y contra mi querer; a mí, que disfruto de sus mismos honores" (XV 184—86). Poseidón cedió, naturalmente; pero en el coloquio, el paralelo entre dioses y héroes estaba perfectamente trazado. Como a todo héroe, a Poseidón no le interesaba más que el honor y el arrojo. Se inclinó ante la autoridad de Zeus, pero sólo porque el hermano mayor era predominante. Anteriormente, cuando Hera, al principio, propuso que juntos podían aventajar a Zeus y salvar a los aqueos de la matanza que estaba planeada contra ellos, Poseidón no quiso saber nada de esto. "¿Qué palabras proferiste, audaz Hera? Yo no quisiera que los demás dioses lucháramos con el Cronio Zeus, porque nos aventaja mucho en poder (VIII 209—11).

Con respecto al poder, el mundo divino estaba tan diferenciado como el humano, y la esfera de acción era muy extensa. No solamente había grandes diferencias en la cuantía poseída por los dioses individuales, sino que había asimismo distinciones importantes en las esferas en que el poder pudiera aplicarse. Afrodita, por ejemplo, era invencible en materia de deseo erótico. Mas cuando trató de tomar parte en la pelea, Diomedes la atacó "conociendo que era una deidad débil" (V 331), y la hirió en la mano. Afrodita fue llorando a Zeus, pero sólo para recibir una suave reprensión: "A ti, hija mía, no te han sido asignadas las acciones bélicas; dedícate a los dulces trabajos del himeneo, y el impetuoso Ares y Atenea cuidarán de aquéllas" (V 428—30).

Sólo Zeus ocupaba una posición sin paralelo terrenal. Su poder era insuperable; ni aun el rey más grande podía soñar con tenerlo parecido. Y Zeus guardaba una distancia igualmente única entre él y el mundo mortal. Era él el único entre los dioses olímpicos que jamás intervenía directamente, con palabra o acción, sino por medio de mensajes verbales llevados por Iris, el Sueño, el Rumor, o cualquiera de los otros dioses, o por medio de la forma todavía menos directa de un agüero, como, por ejemplo, el trueno o el vuelo del águila. Incluso en el Olimpo se mantenía a distancia: cuando Zeus entraba en su palacio, "los dioses se levantaron al ver a su padre" (1 533—34). Sería, sin embargo, un error imaginar a Zeus como una especie de potentado oriental. Con toda su singularidad, tenía en sí mucho del *basileus* griego (aunque Homero nunca le dio ese título), una manera peculiar de ser el primero entre iguales. La *Odisea* comienza con una petición hecha por Atenea de que pusiera fin a las penalidades de Odiseo. En contestación, Zeus negó al principio su responsabilidad por lo que estaba sucediendo. "Pero Poseidón, que ciñe la tierra, le guarda vivo y constante rencor porque cegó al cíclope." Después Zeus propuso una manera de actuar: "Mas, ¡ea!, tratemos de la vuelta del mismo y del modo como haya de llegar a su patria; y Poseidón depondrá la cólera, que no le fuera posible contender, solo y contra la voluntad de los dioses, con los inmortales todos" (1.68—79).

Esta mezcla de poder y de consejo mostraba el mundo arcaico. Incluso Poseidón admitía el poder de Zeus para obligar a la obediencia, mas, no obstante, el poeta se resistía a reducir la decisión a la fuerza sola. No siempre fue capaz de lograr plena consistencia en el cuadro celeste: el caso de Zeus es notable; pero hay otros, tales como los dos conceptos sobre el hado: uno, que era obra de los dioses, y el otro que condicionaba a todos, tanto mortales como inmortales; o la noción del Hades como lugar neutral, donde las sombras de los hombres vivían en profunda opacidad y vacuidad, pero donde, sin embargo, unos cuantos, como Tántalo, estaban condenados a tormento perdurable. Las inconsistencias señalan sencillamente cuán tremendo era el esfuerzo de crear de nuevo un mundo heroico en otro plano, y cuán grande fue el éxito. La evidencia se puede hallar en todas las esferas, en la riqueza y el trabajo, en el intercambio de regalos y los festejos, en el honor y en la vergüenza.

Cierta proporción de fracaso era inevitable. Que los dioses fueran inmortales era una fuente de dificultades, pero quizá no la principal. Podían fracasar al perseguir un objetivo específico; pero nunca había riesgo alguno en el intento. Sin embargo, era posible prescindir de ese defecto y considerar que los dioses, por su parte, se comportaban exactamente igual que se hubieran comportado los héroes. Era posible, asimismo, tener en cuenta detalles menores de la inmortalidad: la sangre era la clave fisiológica de la mortalidad, y por consiguiente tenía que reemplazarse por otra sustancia, llamada *icor*. Pero no era posible definir en términos puramente humanos el poder, incluso en la escala más heroica. El poder divino era sobrenatural en el sentido más estricto. Era superior al poder humano en su calidad, en su magia. Diomedes pudo derrotar a Afrodita en combate directo, pero sólo mientras la débil diosa no se valía de los poderes sobrenaturales que incluso ella dominaba. Podía haberlo cubierto con densa niebla y arrojarlo lejos, por ejemplo. Contra tales artificios, el mismo Aquiles habría sido impotente. Además, sólo los dioses tenían poder para retirar de un hombre su juicio, o para enseñar a los bardos y adivinos a saber las cosas que habían sido y las que habían de ser.

La humanización de los dioses fue un paso de asombrosa audacia. Describir seres sobrenaturales, no como espíritus vagos, sin forma, o como figuras monstruosas, semiaves, semianimales, por ejemplo, sino como hombres y mujeres, con órganos humanos y pasiones humanas, reclamaba audacia y un máximo orgullo de la propia humanidad. Después de crear a los dioses de esta suerte, el hombre homérico se decía a sí mismo semejante a los dioses. Las expresiones "hombre" y "semejante a los dioses" tienen que definirse muy bien. Por una parte, jamás confundió Homero lo "semejante a los dioses" con lo "divino"; nunca cruzó la línea entre el mortal y el inmortal. Hesíodo habló de "raza divina que tomó el nombre de raza de semidioses"; pero no hay semidioses en la *Ilíada* ni en la *Odisea*. Los reyes eran honrados como dioses, pero nunca adorados. Los héroes eran hombres, no objetos de culto. Aunque tuvieran antepasados divinos, corría sangre por sus venas, no *icor*. Por otra parte, no había líneas divisorias locales, regionales o nacionales de consecuencia genuina entre los hombres. Ni en asuntos de culto o en cualquier otro aspecto fundamental de la vida humana hacía el poeta denigrantes clasificaciones o distinciones. Los individuos y las clases variaban en mérito y capacidad; pero no los pueblos, ni entre los aqueos y otros ni entre los aqueos mismos. Esta, universalidad de la humanidad de Hornero era tan audaz y notable como la humanidad de sus dioses.

No cabe dudar que nos hallamos frente a una nueva creación, una revolución religiosa. No sabemos quién la realizó, si fue el poeta de la *Ilíada* o algún bardo anterior; pero podemos estar seguros de que ocurrió una rápida transformación, y no meramente un cambio gradual y lento de creencias. Jamás, en la historia de las religiones conocidas, orientales u occidentales, hubo una nueva religión presentada de otro modo que de golpe. Nuevas ideas pueden haber estado germinando durante largo tiempo; viejas ideas pueden haber pasado por cambios constantes y lentos; otros conceptos pueden haber sido importados del exterior. Pero la etapa de transformación efectiva, el abandono de la vieja fe y la creación de la nueva, ha sido siempre definida, rápida, abrupta.

No es subestimar la magnitud de la revolución añadir que estuvo lejos de ser completa. Más precisamente, no fue universal: la historia de la religión griega en los siglos siguientes muestra una gran variación en este aspecto, según clase social, educación, temperamento individual, circunstancia. Jenófanes no habló por los montañeses iletrados de Arcadia ni por los campesinos semiiletrados de su natal Colofón o su adoptiva Sicilia. Siguieron florecientes antiquísimas prácticas y cultos mágicos, como los relacionados con manantiales calientes. Los mitos cosmológicos preolímpicos aún tenían larga vida ante sí. Por consiguiente, tanto más notable resulta que sus huellas en los poemas homéricos (en contraste con Hesíodo) sean tan pocas que justifiquen otra referencia a las "expurgaciones" de Homero. Los antiguos dioses de la naturaleza sobrevivieron, por ejemplo; pero eran degradados o echados de lado. Helios, el Sol, era tan impotente, que cuando los hombres de Odiseo muertos de hambre cometieron el terrible delito de matar algunas de sus reses, no pudo hacer cosa mejor que ir veloz a Zeus y pedirle que lo vengara. Selene, la Luna, no tenía el menor poder. Lo más notable de todo es la indiferencia hacia Deméter, diosa de la fecundidad; porque a diferencia de Helios y de Selene, Deméter permaneció como una gran figura en la religión griega durante muchos siglos después de Homero. Sus ritos celebraban la sucesión de las estaciones, el misterio de las plantas y de los frutos en su ciclo anual de crecer y decaer. El culto a Deméter fue practicado aparte de religión olímpica formal, porque sus fundadores no encontraron lugar para ella ni para los ritos misteriosos.

Homero sabía todo lo que había que saber acerca de Deméter (ésta es mencionada seis veces en la *Ilíada* y en la *Odisea*); y ésta es precisamente la cuestión. Deliberadamente le volvió la espalda y a todo lo que ella representaba. "Honradle con dádivas como a un dios" es una frase frecuente tratando de los reyes; a la inversa, se dice que los dioses deben ser honrados con regalos como los reyes. En la práctica esto significaba donativos en alimentos, en festejos durante los que se quemaban ofrendas, y en regalos de armas y calderos y trípodes alineados en los templos y dedicados a determinado dios. Estos templos y sus sacerdotes, por cierto, formaban parte de la nueva religión. Las fuerzas de la naturaleza habían sido adoradas donde residían; los dioses concebidos como hombres eran alojados, igual que los hombres, en palacios apropiados. Los ritos de los misterios (literalmente "orgías", palabra que no aparece en ninguno de los dos poemas), los ritos sangrientos y los sacrificios humanos, y todo lo demás que deshumanizaba a los dioses, fueron desechados despiadadamente. De esta suerte fue omitida la importante leyenda del sacrificio de Ifigenia, hija de Agamenón, y las numerosas atrocidades de la prehistoria de los dioses fueron radicalmente suavizadas. Aquiles, ciertamente, —sacrificó "doce hijos valientes de troyanos ilustres" en la pira funeraria de Patroclo; pero el poeta prontamente calificó aquél acto de salvajismo primitivo como lo que era: "pues el héroe meditaba en su propio corazón acciones crueles" (XXIII 175—76).

En un famoso pasaje de su autobiografía, John Stuart Mill escribió acerca de su padre: "Le he oído decir cien veces que todas las edades y todas las naciones han representado a sus dioses como malvados en progresión constantemente creciente; que la humanidad ha ido añadiendo rasgo tras rasgo hasta llegar a la concepción más perfecta de la maldad que puede idear la mente humana, y a esto lo ha llamado Dios, y se ha postrado ante él." Respecto a la religión homérica, por lo menos, este juicio no es pertinente; no porque los dioses de Homero no fueran malvados, sino por causa de que estaban desprovistos de cualquier cualidad ética. La ética del mundo de Odiseo estaba hecha por el hombre y sancionada por el hombre. Éste se dirigía a los dioses para que lo ayudaran en sus múltiples actividades, para los dones que estaba en su poder ofrecer o rehusar. No podía dirigirse a ellos para pedir una guía moral; esto no estaba en su poder. Los dioses olímpicos no habían creado el mundo, y por tanto no eran responsables de él.

Cuando Odiseo despertó en Ítaca, Atenea se le apareció bajo el disfraz de un pastor y fue recibida por una de las características historias de Odiseo: que venía de Creta, había peleado en Troya, había matado al hijo de Idomeneo, huido a los fenicios, y así sucesivamente, Atenea sonrió, recobró su forma de mujer, y le ofreció el siguiente comentario: "Astuto y falaz habría de ser quien te aventajara en cualquier clase de engaños, aunque fuese un dios el que te saliera al encuentro.

¡Temerario, artero, incansable en el dolo! ¿Ni aun en tu patria habías de renunciar a los fraudes y a las palabras engañosas, que siempre fueron de tu gusto? Mas, ¡ea!, no se hable más de ello, que ambos somos peritos en las astucias; pues sí tú sobresales mucho entre los hombres por tu consejo y tus palabras, yo soy celebrada entre todas las deidades por mi prudencia y mis astucias" (13.291—99).

Contra esto protestaba la larga lista de filósofos, desde Jenófanes hasta Platón: contra la indiferencia de los dioses homéricos en materia de moral. Poco antes del final de la *Ilíada*, Aquiles afirmó la doctrina explícitamente: "En los umbrales del palacio de Zeus hay dos toneles de dones que el dios reparte: en el uno están los azares y en el otro las suertes. Aquel a quien Zeus, que se complace en lanzar rayos, se los da mezclados, unas veces topa con la desdicha y otras con la buena ventura; pero el que tan sólo recibe azares, vive con afrenta, una gran hambre le persigue sobre la divina tierra, y va de un lado para otro sin ser honrado ni por los dioses ni por los hombres" (XXIV 527—33).

La suerte, no él mérito, determinaba cuáles dones recibiría un individuo. Y como no estaba en su poder influir en la elección, el hombre no podía pecar ni expiar. Podía ofender poderosamente a un dios; pero sólo deshonrándolo, avergonzándolo (por medio, por ejemplo, de un juramento falso, o por desobediencia a la orden directa de un oráculo, o por dejar de ofrecer un sacrificio) y después correspondía al ofensor hacer reparaciones tal como la hacía después de haber ofendido a cualquier individuo mortal. Pero esto no era un castigo: era el restablecimiento de la debida relación en la situación social. Sin pecado no podía existir la idea de contrición, ni sentimiento alguno de culpabilidad moral. Las maldades de que hablaba Aquiles eran accidentes, no eran las prohibiciones del Decálogo.

Tampoco se temía respetuosamente a los dioses. "Los príncipes de Homero cabalgaban audazmente sobre aquel mundo; temían a los dioses solamente como temían a sus señores humanos."[61] Nunca se emplea en la *Ilíada* palabra alguna que signifique "temor de Dios". Y apenas hace falta añadir que tampoco existe una expresión. "amor de Dios": *philotheos* hace su primera aparición en el idioma con Aristóteles. Para ayuda moral, los hombres de la *Ilíada* no confían en los dioses, sino en sus compañeros mortales, en las instituciones y en las costumbres dentro de las cuales viven; tan completa era la revolución intelectual que había acontecido. Extirpado el íncubo de las fuerzas naturales ininteligibles y todopoderosas, el hombre retenía la conciencia de que había poderes en el universo que él no podía gobernar y que no podía realmente comprender; pero tenía una gran conciencia de sí mismo, un orgullo v una confianza en sí, en el hombre y en su comportamiento en la sociedad.

Pero ¿qué pasaba con los individuos cuya vida no daba margen para el orgullo ni la confianza en sí mismos? Pues es evidente que los dioses de la *Ilíada* eran dioses de héroes, o hablando sin rodeos, de los príncipes y cabezas de familia de las grandes casas solariegas. ¿Qué ocurría con los otros, aquellos para quienes había venido la edad de hierro, en que los "hombres no cesarían de sufrir toda suerte de fatigas y miserias durante el día, ni de ser consumidos durante la noche"?[62] Tenían éstos harta razón para temer a los dioses, pero no tenían razón para temerlos si éstos eran verdaderamente como el poeta los describía. Para ellos no era, problema la elección de dones; estaban seguros de que éstos venían siempre del tonel de los dones malos: "Va de un lado para otro sin ser honrado ni por los dioses ni por los hombres." El poeta de la *Ilíada* podía apartarse de Deméter con desdén; mas a la raza de hombres de la edad de hierro, ella prometía una cosecha, así como el dios Dionisos, a quien Homero también echaba de lado, implicaba vino y alegría y olvido de penalidades. "Apolo se movía solamente en la mejor sociedad, desde los días en que era

---

[61] E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (University of California Press, 1951), p. 29.

[62] Hesíodo, *Los trabajos y los días* (76-78).

patrono de Héctor hasta los días en que canonizaba a los atletas aristocráticos; pero Dionisos fue *demotikos* en todos los periodos: dios del pueblo." [63]

La religión olímpica no podía permanecer inmóvil y sobrevivir. La revolución intelectual reflejada en la *Ilíada* requería todavía otra revolución, moral esta vez, en la que Zeus fue transformado de rey de una sociedad heroica en el principio de la justicia cósmica. Hay elementos de esta nueva concepción en la Odisea, porque el tema de los pretendientes es en cierta forma un cuento de villanía y retribución. "¡Padre Zeus —dijo el anciano Laertes cuando Odiseo se reveló a él y le narró la matanza de los pretendientes—. Vosotros los dioses permanecéis aún en el vasto Olimpo, si es verdad que los pretendientes recibieron el castigo de su temeraria insolencia" (24.351—52). El contraste con la *Ilíada* es sorprendente. En ella, la destrucción de Troya fue sin duda un acto de injusticia divina. Paris había insultado a Menelao, y ambos bandos, aqueos y troyanos, estuvieron de acuerdo en un momento en dejar la decisión a un combate singular entre los dos héroes. Menelao fue el vencedor, y allí debió acabar la guerra, con la vuelta de Helena y el pago de compensaciones; pero Hera y Atenea no quedarían contentas hasta que Ilión fuera saqueada y todos sus hombres muertos. El interés de las dos diosas era estrictamente heroico; era una insistencia sobre la plena retribución por la vergüenza que una vez habían sufrido a manos de Paris, cuando juzgó que Afrodita era la más bella. Esto y no otra cosa acarreó la destrucción de Troya.

Zeus accedió a la petición de Hera, aunque incluso en sus propias palabras, "de las ciudades que los hombres terrestres habitan debajo del sol y del cielo estrellado, la sagrada Troya era la preferida de mi corazón, con Príamo y su pueblo armado con lanzas de fresno". Y Hera respondió cariñosa: "Tres son las ciudades que más quiero: Argos, Esparta y Micenas, la de anchas calles; destrúyelas cuando las aborrezca tu corazón, y no las defenderé, ni me opondré siquiera" (IV 44—54). Para la decisión que se debía llevar a efecto, Atenea fue encargada de hacer caer en el lazo a los troyanos, por el engaño más maligno, violando los juramentos que ellos y los aqueos habían hecho cuando Menelao y Paris trabaron combate individual.

Desde aquel punto de vista de motivos divinos hasta el castigo de los pretendientes había un largo trecho, y el poeta de la Odisea lo cubrió vacilante e incompletamente. Sus implicaciones fueron extensas y complicadas, y no siempre las vio. Cuando lo conseguía, el efecto fue asombroso. En cuanto Euriclea regresó a la gran sala del palacio, viendo la carnicería hecha entre los pretendientes, "empezó a proferir exclamaciones de alegría porque contemplaba una grandiosa hazaña; pero Odiseo se lo estorbó...: ¡Anciana! Regocíjate en tu espíritu, pero contente y no profieras exclamaciones de alegría; que no es piadoso alborozarse por la muerte de estos varones. Hiciéronlos sucumbir el hado de los dioses y sus obras perversas' " (22.408—13). Este sentimiento no sólo no era heroico, porque los héroes comúnmente ejercían su prerrogativa de proclamar su triunfo sobre sus víctimas públicamente, sino que en cierto sentido seguía siendo no helénico, como sugiere el fallo de Nietzsche. Era como si el poeta, tratando de comprender una nueva visión del hombre y de su destino, viera algo, de tal suerte profundo, y no obstante tan lejos del horizonte de su mundo, que le dio expresión en unos pocos versos, solamente para retirarse de inmediato del problema.

Resulta bastante interesante que en la *Odisea* revivan de manera considerable muchos elementos de creencia más antiguos, que habían sido excluidos rigurosamente de la *Ilíada*. El libro decimoprimero, la escena en el Hades, está lleno de fantasmas, de sangre oscura y ruidos horripilantes, como un lienzo del Bosco o de Grünewald, en modo alguno heroico en su textura. A fin de cuentas, era cosa para un poeta que se hallaba fuera del mundo heroico, dar el gran paso inmediato. En el caso de Hesíodo estamos seguros, como no podemos estarlo respecto al poeta de la *Ilíada*: fue él quien organizó a los dioses individuales en una teogonía sistemática e hizo justicia al

[63] Dodds, *The Greeks and the Irrational*, p. 76.

problema central de la existencia, tanto humana como divina. Desde Hesíodo, una línea recta conduce hasta Esquilo y los otros grandes poetas trágicos.

En los siglos sucesivos se desplegó el milagro que fue Grecia. Al haber Homero convertido a los dioses en hombres, el hombre aprendió a conocerse a sí mismo.

APÉNDICE I

RETORNO AL MUNDO DE ODISEO[64]

EN MARZO de 1957, Bernard Berenson, que tenía más de 90 años, escribió lo que sigue a su amigo el arqueólogo sueco Axel Boethius: "Durante toda mi vida he estado leyendo acerca de Homero, en el aspecto filológico, histórico, arqueológico, geográfico, etc. Ahora deseo leerlo sólo como arte puro, como medida del corazón y del espíritu de la humanidad mientras ésta los conserve. Recientemente apareció un libro acerca de la *Odisea* que hablaba de ella tan sólo como documento sociológico. Tuvo un éxito fabuloso, y a su autor norteamericano le ofrecieron inmediatamente cátedras en Oxford y en Cambridge"[65]

La información de Berenson no estaba libre de inexactitudes, pero su desacuerdo básico es común, y plantea asuntos importantes. En efecto, *El mundo de Odiseo* ha generado mucha controversia. Los asuntos en cuestión trascienden los dos poemas; el estudio comparado de la composición oral, la arqueología y documentos que proceden del Cercano Oriente han aporta—do nuevas vislumbres y nueva información. Por tanto, no resulta irrazonable que, después de 20 años, me pregunte cuál es mi situación (y la del libro).

Yo soy historiador; mi interés profesional en la *Ilíada* y en la *Odisea* reside en su utilidad como herramientas, como documentos para el estudio de la Edad de Bronce, la Época de las Tinieblas y la historia de la Grecia arcaica. En principio, no veo la necesidad de justificar esa manera de considerar los dos poemas, o cualquier otro poema que se haya escrito. Pero quizás, después de 20 años de experiencia, parte de ella un tanto amarga, se me permita decir explícitamente unas cuantas perogrulladas, con la esperanza de que después podamos olvidarnos de varios argumentos comunes que sólo han servido para distraer la atención.

1. No he indicado que los poemas homéricos puedan considerarse sólo como documentos sociológicos o que no se les pueda analizar tan sólo como gran arte, sin referencia a la historicidad de la guerra de Troya, o de los pretendientes de Ítaca. He escogido para mi estudio una perspectiva acorde con mis propósitos y con mi campo de competencia profesional. No pretendo que dicha perspectiva tenga ninguna superioridad, mucho menos que sea exclusiva, pero no puedo dejar de observar que los representantes del "arte puro" encuentran muchas dificultades para permanecer dentro de su disciplina, para no deslizarse del análisis y la crítica literaria homéricos hacia la guerra de Troya, los tratados hititas, los escudos y los cascos, el feudalismo y todo el resto del equipaje del estudioso homérico no literario.
2. Yo reconozco que la *Ilíada* y la *Odisea* son poemas más grandes que ningún otro de su género. Los 12 mil versos que el bardo eslavo Avdo Mededovic compuso en una ocasión

[64] Versión abreviada y ligeramente modificada de mi alocución como presidente de la *Classical Association* en 1974 publicada en *sus Proceedings*, 71, 1974 (pp. 13-31) y reproducida con autorización de la *Association*.

[65] *The Selected Letters of Bernard Berenson*, ed. A. K. McComb (Londres: Hutchinson), p. 294.

por mandato de Milman Parry son un material bastante mediocre, sea cual fuere su valor como demostración de una técnica. Lo que no acepto es que tales juicios constituyan una objeción al análisis comparativo de la composición oral como género, análisis que como paso preliminar es básico para el uso de los poemas que puedan hacer el historiador tanto como el crítico literario. ¿Se niega alguien a estudiar el teatro de la época de los Tudor como género porque Shakespeare era muy superior a sus colegas, o las cantatas barrocas por causa del inconmensurable genio de Bach?

3. El griego era la lengua escrita y hablada de la Grecia micénica, de la Grecia de la Época de las Tinieblas, de la Grecia arcaica clásica y helenística, por no decir más. Por tanto, resulta un método falso examinar la continuidad y la técnica mediante el común procedimiento de desenterrar una palabra, una frase o un objeto y mostrarlo como prueba de algún gran des—cubrimiento. Aún hay en este país personas que firman documentos (y, hasta donde yo sé, que se llaman unos a otros) precisamente como personajes de las obras históricas de Shakespeare: Norfolk, Leicester, Cambridge. Ello revela cierto grado de continuidad, sin duda, pero el simple hecho nos ofrece tan sólo información insignificante acerca de nuestra sociedad, o de la sociedad en que brotó tal terminología. Lo que realmente requeriría un serio análisis sería la ausencia total de "continuidades" micénicas en la *Ilíada* y la *Odisea*, si tal fuera el caso, que desde luego no lo es. Decir sencillamente que los poemas también son documentos, no es decir gran cosa. ¿Qué clase de documentos? Y en el caso particular de los poemas homéricos, ¿documentos de qué y sobre qué periodo histórico, sobre qué sociedad histórica?

Por ejemplo, leemos en una obra reciente acerca del Catálogo de los Barcos: "El mundo descrito en los poemas es, después de todo, esencialmente un mundo poético, no un mundo real, aunque el marco material sea bastante realista: ¿en verdad podemos creer que los griegos auténticos se comportaron alguna vez como se comportan los héroes? La afición de los héroes a dar y recibir regalos seguramente no refleja una sociedad en que el intercambiar regalos fuera una parte esencial de la economía; el dar y recibir regalos es, antes bien, parte integral del ideal heroico. El hecho de que los poemas revelen poco o ningún conocimiento de la burocracia casi feudal de las tablillas acaso no se deba tanto a la desaparición del sistema como al hecho de que esto era algo completamente ajeno a la tradición poética, y por tanto no podía penetrar en ella por muy fundamental que haya sido para la vida real".[66]

El deseo de creer o no creer no es un argumento, menos aún cuando los mismos autores pasan inmediatamente a manifestar igual incredulidad con respecto a las tablillas en Lineal B, colección de textos tan poco poéticos como se pueda imaginar. "Pero en realidad, uno puede preguntarse si la misma complejidad y vastedad revelada en las tablillas en Lineal B no estará dando una impresión falsa de cómo era la vida en la Grecia micénica." Huelga decir que Homero era un poeta, no un historiador. No vale la pena decirlo a menos que uno esté dispuesto a examinar seriamente lo que esto implica. Los estudiosos que acabo de citar "realmente creen" que la guerra de Troya y el Catálogo de los Barcos fueron en esencia auténticos e históricos, no simples productos de la imaginación del poeta. ¿Por qué? ¿En qué respecto difieren de la donación de regalos en su esencial credibilidad? No sé de ningún estigma que marque algunos componentes del relato y que, por su misma ausencia, respalde los demás.

Homero, debemos recordarlo, no era sólo un poeta, cualquier poeta o cualquier clase de poeta: era un exponente de un tipo particular de poesía, la poesía heroica oral. Mucho sabemos hoy acerca de los procedimientos y las reglas de la composición oral, y lo que se sabe no puede olvidarse por decreto cuando ello conviene a un comentador moderno. Una regla de la composición oral ante un

[66] R. Hope Simpson y J. F. Lazenby, *The Catalogue of Ships in Homer's Iliad* (Oxford, 1970), pp. 8-9.

público es que el poema debe satisfacer los requerimientos de la verosimilitud —no digo la verdad—, sobre los cuales el público ejerce un dominio extensivo. La insistencia de los poetas en que estaban narrando verídicamente, de la cual existen testimonios en todas partes del mundo, refleja esta condición fundamental de su arte. Desde luego, lo que hacían era inventar. Un intrincado análisis interno de las fórmulas ha demostrado que ni Patroclo ni los pretendientes de la Odisea formaban parte de una tradición antigua. Pero, para el caso, los doce jefes sarracenos de La canción de Roldán tienen nombres germánicos o manifiestamente falsos y el propio Roldán pudo ser una invención poética; y en este ejemplo tal declaración se basa en documentos contemporáneos, no sólo en el análisis interno del poema.

Por desgracia nosotros carecemos de documentos similares y hemos de buscar otros cánones. Si reconocemos que había límites a la invención poética, ¿tenemos algún modo de comprobar no los nombres, incidentes o afirmaciones particulares, que en mi opinión están fuera de nuestro alcance, sino categorías de personas o de hechos? Tomaré en cuenta rápidamente una que considero válida y otra común y desenvueltamente aplicada que no es válida, por lógica, al menos en la forma en que se emplea.

Hace cincuenta años, el sociólogo francés Marcel Gauss publicó su famosa explicación acerca del papel que desempeñan los regalos en una vasta gama de sociedades. Hace veinte años, yo mostré que el intercambio de regalos en los poemas homéricos coincide, hasta puedo decir que coincide absolutamente, con el análisis hecho por Gauss (quien en su estudio, curiosamente, pasó por alto a los antiguos griegos). Si, como se ha dicho y yo antes he citado, la práctica "seguramente no refleja una sociedad sino un ideal heroico", tendríamos que llegar a la conclusión de que, mediante una notabilísima intuición, Homero fue un predecesor de Marcel Mauss; a menos que él (o su tradición) inventase una institución que casi tres mil años después Gauss descubrió que era una realidad social. Y esto no es todo. La poesía heroica tamil del sur de la India revela una red comparable de intercambios de regalos y donativos. Así pues, no sólo Homero sino también otros compositores orales, en tierras lejanas, fueron, todos ellos, Marcel Mausses instintivos y prematuros.

Tan absurda conclusión no merece más de nuestro tiempo. La prueba que estoy ofreciendo es la presencia, en un cuerpo dado de poesía heroica, de una pauta de comportamiento que, mediante el estudio comparativo, puede demostrarse que existió en otras sociedades aparte de la que estamos examinando. Semejante pauta de comportamiento, si es integral al relato y razonablemente consistente en su pintura, debe ser aceptada como parte de una realidad social. No puede ser producto de la imaginación o de la invención poética.

Pasemos ahora a esa otra "categoría de hechos" que me propongo rechazar. Los estudios homéricos modernos normalmente se muestran tímidos y evasivos en su respuesta a la pregunta ¿qué creían el poeta y su público "realmente" acerca de todos los caprichos de los dioses en los poemas, sus disputas y amoríos, su maldad, especialmente con respecto a los infortunados aunque heroicos mortales? Pese a este gran silencio, yo sospecho que existe un consenso considerable y tomo a Cedric Whitman como su portavoz. Al menos se muestra sincero al respecto:

"Homero ciertamente no inventó este método de objetivar estados en divinidades... Si alguien pregunta dónde está la intervención de Homero, habrá que buscarla nuevamente en el dominio impuesto a las complejas posibilidades del procedimiento tradicional. Como los personajes de la *Ilíada*, los dioses de la *Ilíada* han sido remodelados, dentro de los límites de sus esferas asignadas, para estar de acuerdo con el poema.. . Semejante libertad al tratar de los dioses siempre fue la regla de los poetas griegos... Como en los trágicos, especialmente en Sófocles, los dioses de Homero son simbólicos predicados de acción, carácter y circunstancia... La arbitrariedad de Zeus y su resignación ante el "destino", como sus evidentes contradicciones, son en realidad meras

apariencias, modos de hablar. El "destino" que Zeus debe admitir es el argumento del poeta visto como un hecho ineluctable… [67]

Ésta es una aplicación de lo que llamaré "la prueba del hombre del ómnibus de Clapham", durante un tiempo clisé favorito de los jueces ingleses para referirse al "hombre de razón". Para el hombre en el ómnibus de Clapham, Apolo arrojando flechas al campamento del ejército es, si no lo considera simplemente tonto, un predicado simbólico; o quizás las flechas de Apolo sean un fantástico sinónimo poético del *Bacillus Pasteurella*, el bacilo de la peste bubónica. Pero, ¿por qué el hombre en el ómnibus de Clapham? ¿Por qué no la angustiada anciana de Eubea que explicaba durante la Semana Santa: "Claro que estoy ansiosa, pues si Cristo no resucita mañana no tendremos grano este año"?[68]¿Cuál predicado simbólico debemos creer que Sófocles utilizó para alimentar a la serpiente de Asclepios a la que éste albergó (o al menos, la que se creyó que había albergado) durante un tiempo considerable después de llegar a Atenas procedente de Epidauro?

No me propongo abordar el espinoso tema de la religión homérica. Mi interés actual está simplemente en los comentadores modernos que, desenvueltamente, permiten a los poetas hacernos trucos con sus dioses y con su religión, "remodelarlos" según su argumento, pero que no conceden a los poetas igual libertad de acción, por ejemplo con la guerra de Troya. Desde luego, no encontramos dificultad para aceptar que esta última realmente haya ocurrido, en tanto que no podemos aceptar los sucesos del Olimpo más que como símbolos o ficciones poéticas; empero no se trata de nuestras creencias, sino de los procedimientos del poeta, sus valores, sus creencias, las limitaciones a su derecho de inventar o de remodelar. Los dioses de Homero no pueden tratarse sencillamente como un `aparato'... o ser extraídos mentalmente de los poemas sin afectar su esencia".[69]

El historiador de las ideas y los valores no tiene seductor más satánico del cual guardarse que el hombre del ómnibus de Clapham, poderosamente apoyado en nuestro campo por la llamada "tradición poética". Que ésta existe es algo que no requiere ser demostrado. Que tradición es parte de la condición humana: todos estamos envueltos por una multiplicidad de tradiciones, tanto los cultos estudiosos de Homero como los simples bardos analfabetos. Pero la tradición es un fenómeno social, no algo entregado al primer bardo en el Monte Olimpo en doce tabletas en Lineal B. Si la tradición "poética" permite a Homero hacer algo o se lo impide, ello requiere una explicación del mismo orden, limitada por las mismas demandas de rigor metodológico, como algo que, según se afirma, Homero hizo o no hizo a partir de "su propia imaginación". La tradición como explicación suficiente en sí misma es una huida de la obligación de explicar o de comprender, como en el ejemplo antes dado, que la ignorancia en que Homero estuviese del mundo de las tablillas puede atribuirse "al hecho de que era algo completamente ajeno a la tradición".

A todas luces, la tradición que subyace en la *Ilíada* y en la *Odisea* no era estacionaria ni petrificada, tanto en su lenguaje como en su contenido. Homero no era un disco de gramófono ni una máquina *Xerox*. Hemos de tomar en cuenta la ignorancia del pasado remoto como posible factor para explicar las "omisiones", y aunque ello complica las cosas, también hemos de considerar una mezcla de ignorancia y de conocimiento imperfecto, como la que revelan los arcaísmos deliberados. Bajo este título yo incluiría la omisión de las instituciones y las prácticas del siglo VIII o VII de las que se sabe o se cree que eran relativamente modernas. También incluyo aquellos elementos de la

[67] *Homer and the Heroic Tradition* (Harvard, 1958), pp. 222-28.

[68] Cita tomada del Prólogo de Gilbert Murray a T. H. Gaster, *Thespis* (Nueva York; Anchor Books, 1961, y Gordian, 1974), p. 10.

[69] G. S. Kirk, *Myth* (California y Cambridge, 1973), p. 33.

tradición esenciales para la imagen de un pasado heroico, que los poetas eran incapaces de visualizar, pero que de alguna manera habían de presentar.

Por ejemplo, los grandes y lujosos palacios de los héroes ¿cómo están descritos? Después de un siglo de intentos desesperados por reconstruir a partir de Homero algo que con gran esfuerzo pudiera llamarse un palacio micénico, ya debe ser claro que el propósito estaba condenado de antemano. El núcleo del palacio homérico pertenece a principios del primer milenio a. C.; la escala y las macizas decoraciones de oro, de plata, de marfil y de bronce pertenecen a la imaginación, ya que los poetas, con el auxilio de sus fórmulas heredadas, trataban de elevar los lastimosos edificios que conocían, y de los cuales sabían que eran inapropiados, a algo que no podían visualizar pero que imaginaban que era lo apropiado. Eso lo sabemos hoy con bastante certeza gracias a la arqueología. Y, además, allí están las célebres cuadrigas, empleadas como taxis, no sólo para transportar a los héroes a la batalla, sino también para trasladarlos por doquier dentro de la *melée*, en que los guerreros iban armados con una lanza (el arma menos apropiada para el carro de guerra). El hecho de la lucha en carros habían sobrevivido en la tradición, y nada más, ni siquiera el vocabulario técnico necesario para describirla (a diferencia del muy preciso vocabulario para el combate cuerpo a cuerpo). Así pues, los poetas habían tomado dos temas posmicénicos y aun familiares conocidos de nosotros (también por los descubrimientos arqueológicos, sobre todo por la pintura de los vasos), a saber, el carro ligero y el jinete con su jabalina, para componer el absurdo que leemos en los poemas acerca de carros militares. Esto fue arcaísmo deliberado: ni una sola vez aparece un caballo montado en una escena de batalla, aunque montar a caballo está permitido en ciertos símiles. Al instante nos viene a la memoria el paralelo con las armas de bronce y de hierro.

Como todo el mundo sabe, a diferencia del jinete, el hierro sí aparece en los poemas. Lo mismo hace el templo. No hay una consistencia perfecta en el arcaísmo (ni en ninguna otra cosa) ni precisión en el detalle. Ello sería mucho pedir a los poetas. En realidad, si la encontráramos surgirían graves dudas. De allí se sigue una importante regla metodológica: no puede inferirse legítimamente ningún argumento de un solo pasaje o uso. Tan sólo las normas, las afirmaciones reiteradas, tienen cierta validez.

He hablado antes del "dominio del público" sobre la verosimilitud de la poesía, y es importante observar que este aspecto de la historia de la tradición oral griega, estrictamente hipotético, desde luego, no sólo permitía el arcaísmo, sino que lo exigía. El público como quiera que estuviese formado, no tenía un conocimiento más genuino que los poetas del mundo de "érase una vez" de los héroes, pero también sabía que en esencia era distinto del suyo. Los héroes luchaban en carros y celebraban en grandes palacios, etc., y las formas fantásticamente imprecisas en que los poetas describían estas cosas parecían correctas. ¿Cómo habrían podido saber que en realidad no lo eran? En un mundo sin escritura y por tanto sin registros, la disensión sólo podía resolverse mediante juicios subjetivos, por referencia al modo en que se había dicho antes, mediante la superior *auctoritas* de un poeta contra otro, mediante cualquier cosa que no fuera la referencia a un documento. Todo lo que salía del repertorio poético pronto desaparecía para siempre de la "memoria"; toda innovación "feliz" pronto era aceptada como parte de la tradición desde el más remoto pasado.

Y las fórmulas, los ladrillos con que están construidos los poemas, poseían la flexibilidad necesaria para disponer la sustancia a tono con los cambios en el mundo mismo, y al mismo tiempo, para evitar que tuviera una excesiva contemporaneidad. La flexibilidad y la continua evolución de las fórmulas y de los métodos basados en ellas son un gran descubrimiento resultante del análisis lingüístico de los poemas en las dos últimas décadas. Hoy podemos decir con confianza que las fórmulas se perdían, eran remplazadas, elaboradas; que el proceso llevaba un ritmo desigual, lento y arcaizante, que seguía cierta lógica. En cambio, los términos para el casco y para el escudo, dos objetos íntimamente relacionados con los "cambios en la técnica y en la práctica" de la guerra, están "lejos de quedar definidos; son menos regulares para el casco que para el escudo, y menos definidos

aún cuando el sentido de la descripción se refiere a un objeto de un periodo arqueológico más reciente"; en contraste "los términos para el mar inmutable están realmente bien establecidos".[70]

Ahora bien, es obvio que por muy importante que fuese la verosimilitud en las relaciones entre el poeta y público, resulta inútil como prueba para el historiador. El esfuerzo por describir y localizar el mundo de Odiseo no puede basarse en un apoyo tan débil. Tampoco puede rescatarse el relato de la guerra de Troya, como a menudo se ha intentado, apelando al hecho de que resultó creíble para generaciones y siglos de poetas y sus escuchas o lectores (Sigfrido, los doce jefes sarracenos en Roncesvalles, el rey Arturo y aun Bruto el troyano han pasado todos ellos esa prueba, *summa cum laude*). El historiador que desee valerse de la *Ilíada* y de la *Odisea* como documentos deberá hacer alguna discriminación básica. Aunque tal sea la práctica normal, no deberá revolver los diversos productos del comportamiento humano. Examinaré por turnos cuatro categorías distintas: objetos fabricados, relato (incluso *dramatis personae*), instituciones y valores.

Es embarazoso pero inevitable hablar de los objetos materiales. Desde que Schliemann descubrió Troya se ha gastado y se sigue gastando incalculable energía en relacionar los descubrimientos arqueológicos con los poemas, en gran parte en un esfuerzo por demostrar la autenticidad del mundo micénico de Homero. ¡Qué campo tan yermo se ha estado arando! Sólo ha producido una cosecha lamentable: el casco con colmillos de jabalí, el escudo de Ayax, la copa de Néstor, quizás dos o tres piezas más certificadas por la arqueología, así como la existencia de palacios y carros de guerra (sin el más mínimo detalle acerca de unos u otros). En el problema de la datación, de qué periodo está representado en los poemas, los objetos adquieren valor de prueba tan sólo si tienen una duración establecida; en el caso de la presunta base micénica de los poemas lo tendrían sólo los objetos de los cuales pueda demostrarse que se habían vuelto caducos que, en otras palabras, habían desaparecido con el desplome del mundo micénico. Y al final, el resultado de todos estos esfuerzos ha sido sencillamente demostrar que en la Edad de Bronce ya se componía poesía según fórmulas, presumiblemente oral, y que algunos minúsculos trozos en alguna frase o verso ocasional, lograron llegar hasta Homero.

No necesitamos refutar esta conclusión, ni seguir buscando mayores pruebas para una proposición tan obvia y poco esclarecedora. Pero hay dos corolarios inaceptables que los estudiosos continúan sacando. Uno es que dichos fragmentos de pervivencia micénica, por alguna razón misteriosa, pesan más que toda la masa de material que es micénico deformado o demostrablemente posmicénico, o al mismo tiempo micénico y posmicénico. La otra es que el descubrimiento realizado por Schliemann en los pozos de Micenas de una copa que se parece (aunque no es idéntica) a la copa de Néstor es un argumento en favor de la existencia de un histórico rey Néstor que gobernó en Pilos más o menos de la manera que parece indicar el poema. Probablemente nadie plantea el argumento metodológico de manera tan expuesta, pero no es menos ilógico por quedar menos claramente expresado.

En cuanto a la narrativa, aun si reconocemos que cualquier hecho o persona puede ser auténtico, o al menos tener un prototipo auténtico, con ello no habremos avanzado nada, por falta de una clave con que distinguir lo histórico de lo ficticio. Esta ausencia de medios de confrontación documental que ya he indicado abarca, con respecto a la narrativa, una falta de documentación externa de parte de los vecinos de los griegos que conservaron sus letras y llevaron registros de una u otra índole. El intento más vasto y más ingenioso jamás hecho por superar esta reconocida debilidad de nuestros conocimientos falló en el punto crítico: ni Troya ni la Grecia continental aparecen en los textos hititas en los cuales se basó inicialmente este intento. Ello nos deja con un Hamlet no sólo sin el príncipe de Dinamarca, sino también sin Dinamarca. Tampoco podría reiterarse demasiadas veces que las excavaciones realizadas en Hissarlik no han producido ni la más minúscula prueba en que apoyar los relatos.[71] Sin embargo, no llevemos demasiado lejos el

[70] J. B. Hainsworth, *The Flexibílity of the Homeric Formula* (Oxford, 1968), pp. 113-114.

[71] Véase el Apéndice II.

razonamiento y contentémonos con la opinión, que cuenta con suficiente apoyo entre los especialistas, de que Troya Vlla cayó en el último tercio del siglo XIII a. c. Las implicaciones de esto para el relato homérico no parecen haber atraído suficiente atención seria. Quienes creen que la *Ilíada* y la *Odisea* tienen raíces que se remontan hasta el periodo micénico deben explicar cómo esa tradición llegó a concentrarse alrededor de un hecho que ocurrió, en el mejor de los casos, una generación antes. Sabemos que Tucídides predijo en 431 a. C. que la guerra que había estallado entre Atenas y Esparta sería la mayor de todos los tiempos, aun mayor que la guerra de Troya, y dedicó su vida a escribir su historia conforme se desarrollaba. ¿Hemos de suponer que un desconocido bardo del siglo XIII tuvo un discernimiento semejante cuando la expedición aquea se hizo a la vela en Aulis?

Me parece que quienes aceptan como histórica la guerra de Troya no tienen alternativa: deben reconocer que el relato que tenemos es una tradición de la época de las Tinieblas, no micénica. Si ya hubiese una tradición de poesía heroica que girara alrededor de otras guerras, y batallas anteriores, los bardos no habrían encontrado la más mínima dificultad para efectuar el cambio. "Las cosas que pueden ocurrir en batalla. . . son limitadas y sus descripciones dentro de una convención formal oral que no fomenta el análisis variado ni introspectivo lo son aún más. Así dos héroes, uno de cada bando, se encuentran en la *melée* de la batalla. Profieren amenazas y jactancias. Si están en carros, desmontan, uno de ellos arroja una lanza que en general falla, el otro contesta", y así sucesivamente.[72]

Los propios héroes, aunque algunos de ellos puedan ser reconocidos como individuos son, como grupo, un conjunto de tipos clásicos. Así Patroclo pudo ser introducido en la historia en fecha muy posterior, y durante casi 2.000 años nadie advirtió que era un intruso. Asimismo una guerra de Troya total o parcialmente ficticia o totalmente modificada pudo surgir a principios de la época de las Tinieblas sin estar cubierta por todas partes de signos reveladores de la falsedad del relato.

Eso nos deja las instituciones sociales y los valores sociales, a los que podemos considerar en conjunto. Puede construirse un modelo, imperfecto, incompleto, confuso y que, sin embargo, una los fundamentos de la estructura política y social con un sistema de valores apropiado, de tal manera que puedan someterse al análisis comparativo, único control de que disponemos a falta de documentación externa. Cuando digo que aún sostengo el modelo de *El mundo de Odiseo* no afirmo que no haya cometido errores o que no haya cambiado de opinión en veinte años. En una nueva edición del libro no sólo haré cambios y ajustes a la luz de lo revelado por las nuevas investigaciones, sino que también reconsideraré totalmente al menos una sección: la dedicada a las clases inferiores y a su condición."[73] Pero aún me adhiero al modelo en general, y también mantengo la conclusión de que es un cuadro de principios de la Época de las Tinieblas: los siglos X y IX a. c., deformado aquí y allá por equívocos y por anacronismos.

Mi referencia original a la presencia de anacronismos ha irritado enormemente a algunos críticos. No comprendo por qué. ¿No estamos todos familiarizados con la incapacidad de los "novelistas históricos" y productores de películas, pese a todas las investigaciones, a sus asesores técnicos y a sus editores, para eliminar alguna nota falsa ocasional, generalmente contemporánea? ¿Qué otra cosa podíamos esperar de los poetas de la tradición oral? Antes bien, el punto crítico es que el modelo sea tan coherente, y esto también refuta la afirmación común de que lo que encontramos en los poemas es, o bien una ficción (de lo que ya he tratado) o bien una mezcla de diferentes épocas. Dadas las profundas diferencias entre la Edad de Bronce y el siglo VIII a. C., tal mezcla sería patentemente artificial, e incapaz de soportar un minucioso análisis social.

---

[72] G. S. Kirk, *The Songs of Homer* (Cambridge, 1962), p. 75.

[73] Tal como he indicado en el Prólogo de esta nueva edición, al final no encontré otra formulación, aparte de un ligero cambio de matiz al redactarla.

Este asunto de la localización en el tiempo del mundo de Odiseo es tan importante que debo considerar las objeciones y las nuevas vislumbres que se han acumulado desde que por primera vez propuse una fecha a principios de la Época de las Tinieblas. La elección es entre tal periodo y la propia época del poeta, ahora que las bases de un supuesto mundo micénico de Odiseo han sido anuladas por las tablillas en Lineal B, así como por las excavaciones y los estudios arqueológicos.

La eliminación del propio mundo del poeta, digamos mediados del siglo VIII, es algo que tropieza con dos dificultades. La primera es que sabemos muy poco acerca de él: por consiguiente, el argumento se vuelve circular si se sostiene que la *Ilíada* y la *Odisea* reflejan considerablemente ese mundo. La segunda es que muchos aspectos de la vida no cambiaron gran cosa del siglo x al VIII, o aun de la Edad de Bronce al siglo VIII. Por muy radicalmente que se transformara la tenencia de la tierra, por ejemplo, los fines de la agricultura y el pastoreo, el ciclo de las estaciones, el arar, segar y cosechar, la lucha con el añublo y con las fieras debieron verse poco afectados.

Por tanto, es imposible atribuir a los símiles la importancia que suele dárseles. Podemos considerar como generalmente aceptado que los símiles homéricos desarrollados se caracterizan por su avance lingüístico, y que probablemente fueron compuestos en fecha avanzada. Más aún: es en los símiles donde encontramos el lado no heroico del mundo heroico. Pero ¿por ser no heroico es necesariamente contemporáneo? "Podemos descubrir con seguridad el mundo del siglo VIII —escribe A. M. Snodgrass al terminar el mejor libro que tenemos acerca de la Epoca de las Tinieblas— en las imágenes más comunes de la caza del ciervo, la cabra silvestre y el jabalí; de la pesca y la búsqueda de ostras; de montar a caballo y de los jaeces de marfil; de arar, cosechar, beldar, moler, regar y otras actividades relacionadas con las tierras labrantías; de cosechar el vino, derribar árboles y construir barcos; de criar ganado, domarlo y trabajar la lana; de una metalurgia bastante avanzada en el oro y la plata así como en el hierro; y del comercio por mar".[74]¿Con seguridad? ¿No había caza, arado, trabajo de la lana, comercio por el mar y todo el resto de la lista durante el siglo X o XV? ¿Qué hay en los símiles que nos diga que ésta es una filtración del siglo VIII y no del IX? ¿Debemos sacar alguna conclusión acerca de la sociedad del siglo VIII del hecho de que haya un solo símil (8.527—30) basado en una relación familiar distinta de la que hay entre padre e hijo? ¿O del hecho de que el mayor número de símiles se basan en la naturaleza y los elementos, no en el hombre y sus hechos?

Quizás nada revele mejor la falta de rigor, la ausencia Quizás métodos, que la respuesta a los símiles del león. Snodgrass no los toma en cuenta: "Más probablemente se derivan de la tradición de la Edad de Bronce que de la nueva accesibilidad a las regiones del este, donde aún eran comunes los leones"; más probablemente, afirma, "por varios motivos", que no enumera. Otros, por lo contrario, afirman que la ausencia de la caza del león prueba que el poeta se nutría del conocimiento contemporáneo. Yo no conozco manera de elegir entre las dos opiniones, que pasan por alto la muy conocida importancia del león en las culturas del Medio Oriente, que se remontan un largo trecho en el pasado. Si los etruscos pudieron derivar su pasión por los leones del Medio Oriente, no veo razón por la que los griegos no hubiesen podido hacer lo mismo. . . en cualquier época. ¿Necesito recordar la Puerta de Micenas?

En último análisis, realmente no me importa qué opinión se adopte acerca de la contemporaneidad de los símiles, porque no son absolutamente nada informativos. Aun sin ellos habríamos sabido que los hombres beldaban y cazaban y criaban ganado en el propio mundo de Homero, y con ellos no sabemos nada más. Pero llega un punto en que este asunto empieza a preocuparme mucho. Se llega a ese punto cuando Snodgrass continúa sus últimas observaciones con "el reconocimiento de Homero del gran avance social y político de su época, del surgimiento de la polis", reconocimiento revelado en "muros, muelles, templos y un mercado... El conocimiento técnico de la construcción de los edificios contemporáneos de la época" y el hecho de que los

[74] *The Dark Age of Greece* (Edimburgo, 1971), p. 435.

nobles vivieran en la ciudad y no en sus propiedades. Aparte de este último ejemplo, la pauta residencial, que puede aplicarse a cualquier periodo de la historia de Grecia desde principios de la Edad de Bronce, éste es un buen ejemplo de la confusión que hay entre objetos e instituciones. Más aún: hasta como retrato externo, la ciudad homérica es totalmente "sin rostro", sobre todo en Esqueria, la ciudad de los feacios; no se dice una sola palabra acerca de sus barrios residenciales, de sus calles o terrazas. Y sin embargo, este último es el elemento más destacado de la ciudad de la época que mejor conocemos por sus aspectos arqueológicos: la antigua Esmirna, que reclama a Homero entre sus hijos. De las instituciones políticas o sociales de la verdadera antigua Esmirna casi no hemos aprendido nada a partir de sus ruinas físicas.

Esqueria se ha vuelto crítica para la discusión. Se ha vuelto lugar común citar a Esqueria como reflejo del movimiento griego de colonización hacia el Occidente durante la época de Homero; en particular, citar las primeras líneas del Sexto Canto de la *Odisea*. Leemos allí que Nausitoo, "semejante a un dios", apartó a su pueblo de su Hiperea natal donde se hallaba bajo constante ataque de los cíclopes, levantó un muro alrededor del nuevo asentamiento, Esqueria, construyó casas y templos, y dividió las tierras labrantías. Estos cuatro versos igualmente podrían reflejar la primera colonia griega en Jonia, por el año 1000 a. C. o poco después; tan sólo quienes continúan practicando el juego inútil de seguir los viajes de Odiseo en un mapa del Mediterráneo occidental necesitan a toda costa localizar Esqueria en el occidente. Sin embargo, concedamos esto, y aun concedamos la realidad de la "colonización" más allá de los cuatro versos. No tendremos entonces más que un anacronismo carente de importancia. Lo que importa acerca de los feacios, acerca de todo ese extenso episodio de la Odisea, es su irrealidad, su posición a medio camino entre el mundo de la fantasía del que, finalmente, estaba saliendo Odiseo, y el mundo verdadero al que pronto había de retomar. Los barcos mágicos que se impulsaban a sí mismos no fueron los instrumentos de la colonización hacia el oeste, y tampoco había jardines prodigiosos aguardando a los inmigrantes a su llegada. Hasta el punto en que hay en Feacia una realidad identificable es la monarquía, no considerablemente distinta en su estructura (aunque sí en el tono) de la monarquía de Ítaca. Nada hay en Feacia, aparte de los cuatro versos, que se parezca a Isquia o Cumas, a Siracusa, Lentini o Megara Hiblea del siglo VIII. Igualmente imposible es encontrar las ciudades madres, Calcis, Corinto o Megara en los poemas; es decir, la organización social del mundo de Odiseo era inadecuada para las tareas que, como sabemos, desempeñaban algunas *poleis* contemporáneas de Homero.

Después de estos argumentos negativos, queda por considerar si hay terrenos positivos para una localización del mundo de Odiseo en la Época de las Tinieblas. Por su parte, Snodgrass concluye con una firme negativa; sin embargo, la única base que puedo encontrar en el libro para su "personal convicción" es la pobreza material de principios de la Época de las Tinieblas, y me parece que ello incluye un grave equívoco. Los poetas estaban claramente dominados por la creencia de que estaban describiendo una edad de oro perdida. Por tanto, amplificaban la escala tanto como podían, generalmente con muy poca precisión, por razones que ya he examinado; pero la falsedad de la escala y la dirección errónea de la imaginación no falsifican por sí mismas el núcleo institucional. El intercambio de presentes, que es el ejemplo específico de Snodgrass, puede actuar de la manera más elaborada con conchas de cauri. Un bajo nivel de vida no importa fuera de la obsesiva concentración en los objetos materiales.

La debilidad del argumento arqueológico en este marco particular es que demasiados de sus objetos tuvieron una existencia continua (como tipos) desde principios de la Época de las Tinieblas hasta la época arcaica y aún después. ¿Es, entonces, la "convicción personal" la única prueba? Yo creo que no, y me arriesgaré a refutar a los expertos, a partir de cuatro grupos de pruebas.

El primero consiste en los trípodes de bronce, y los "calderos relucientes" tan destacados en la imagen homérica del tesoro. Aunque se conocen tales objetos a partir de fines de la Edad de Bronce, eran tan poco importantes en aquel periodo que se impone la conclusión de que nos encontramos aquí ante cierto elemento de la Época de las Tinieblas, bien comprobado en excavaciones, sobre todo aunque no exclusivamente, en Olimpia y en otros santuarios. La datación

exacta de muchos hallazgos aún está en discusión, así como el problema de si el ímpetu original provino o no del Mediterráneo oriental. Sin embargo, nadie pone en duda que el caldero y el trípode descubiertos en una tumba de Fortetsa en Cnosa (junto con una figurilla plúmbea de un león) datan del siglo x y que siguen saliendo a luz nuevos hallazgos de principios de la Época de las Tinieblas.

Ninguna decisión acerca de la fecha del mundo de Odiseo puede basarse en los trípodes y los calderos, pero el caso mejora cuando nos volvemos en segundo lugar a la arquitectura doméstica. Una vez más nos encontramos con una producción continua desde la Época de las Tinieblas, pero en este ejemplo hay un desarrollo progresivo bastante bien conocido hoy y, dentro de ciertos límites, capaz de ser comparado contra la realidad subyacente en las imaginativas descripciones homéricas. La investigación más sistemática concluye que, "en su arquitectura y su función, la casa de Odiseo no ha sido tocada por las corrientes más recientes que habían de lograr un gran avance en el periodo siguiente".[75] Si esta conclusión es correcta —yo no tengo un juicio independiente al respecto—, debe significar que la arquitectura en los poemas recibió sus lineamientos básicos no en tiempos de Homero, sino en generaciones anteriores.

Mis categorías tercera y cuarta no consisten en objetos, pero su evaluación se basa en restos materiales. Me refiero al monopolio fenicio del comercio y a la cremación de los muertos. En la vida diaria, el primero es un reflejo de lo ocurrido en el periodo anterior a 800 a. c. Para esa fecha la presencia de mercaderes griegos en el levante está firmemente probada, mientras no hay rastro de ellos en Homero. Así pues, estamos avanzando hacia un cimiento más firme para una sociedad de principios de la Época de las Tinieblas; la práctica de la cremación nos impulsa entonces en el mismo sentido con mayor aceleración. Salvo un pasaje ambiguo (IV, 174—77), cada vez que Homero habla de la forma de deshacerse de los cadáveres es siempre y únicamente por cremación. El mundo micénico enterraba a sus muertos, con excepciones insignificantes; para cerca del año 1050 a. c. la cremación de los adultos llegó a ser la regla en la mayor parte del mundo griego. Para 850 u 800, la inhumación logró una recuperación considerable, aunque no completa. Todo lo que no tenga prejuicios que respetar llegará naturalmente a la conclusión de que Homero estaba reflejando una práctica postmicénica, precontemporánea suya.

[75] H. Drerup, *Griechische Baukunst in Geometrischer Zeit* [*Archaeologia Homerica II,* Cap. O (Gotinga, 1969)], página 133.

APÉNDICE II

LA TROYA DE SCHLIEMANN: CIEN AÑOS DESPUÉS[76]

EN UN informe de su primera excavación en Hissarlik, escrito el 24 de mayo de 1873, para el *Augsburger Allgemeine Zeitung*, Schliemann anunció categóricamente: "Como considero que mi tarea está plenamente cumplida, el 15 de junio de este año pondré fin para siempre a las excavaciones aquí en Troya." No obstante, cinco años más tarde estaba otra vez allí excavando, y el día de Año Nuevo de 1880 escribió a Harper's pidiéndole que se encargara de la publicación americana de su *Ilios*: "No se ha escatimado esfuerzo ni dinero para hacer que esta obra deje definitivamente resuelta la cuestión troyana".[77] Ese "para siempre" fue más breve aún: tan sólo de dos años. El 15 de abril de 1883, después de su tercera excavación ofreció su *Troja* a otro editor norteamericano, Scribner's: "He terminado para siempre las excavaciones en el sitio de la sacra Ilión... Este libro contendrá un relato de los descubrimientos más importantes que he realizado en mi vida, y dejará definitivamente resuelta la cuestión troyana. . . Troya está hoy totalmente excavada."[78]

Eso resultó un "para siempre" de siete años. La cuarta excavación, en 1890, duró cinco meses y produjo el sensacional descubrimiento de que Troya II, la ciudad del gran tesoro, lejos de ser la Troya de Príamo, como Schliemann y sus seguidores habían creído firmemente, era mucho más antigua. Príamo y la guerra de Troya tuvieron que cambiar al nivel que Schliemann había antes llamado "Lidio", pero que ahora era sencillamente Troya VI. Schliemann murió antes de su planeada campaña de 1891, y llegó 1893 antes de que Dörpfeld pudiera continuar su labor conjunta, que completó al año siguiente. Dörpfeld vivió lo suficiente para ayudar al equipo de Cincinnati, que excavó durante siete temporadas entre 1932 y 1938. Para entonces, en realidad, Troya había sido totalmente excavada.

Los informes finales de la misión de Cincinnati empezaron a aparecer en 1950. En el cuarto volumen, publicado en 1958, que trata del estrato que nos interesa, conocido hoy como Troya VIIa, Blegen se sintió autorizado a escribir que la "historicidad fundamental de la tradición griega", su "básica solidez y confiabilidad.. ya no pueden negarse". Cinco años después, en un relato dedicado

---

[76] Versión abreviada y ligeramente modificada de la conferencia arqueológica Mortimer Wheeler pronunciada en la Academia Británica el 20 de noviembre de 1974 y publicada en sus *Proceedings*, 60 (1974), pp. 39-412. Copyright ©, The British Academy, reproducida con autorización.

[77] Schliemann sostenía correspondencia en varios idiomas. En este caso escribió en inglés. No indicaré el idioma original en citas subsiguientes.

[78] Las citas de Schliemann fueron tomadas en su *Briefwechsel*, ed. E. Meyer, 2 vols., Berlín 1953-58, o de las cartas escritas a Max Müller publicadas en el *Journal of Hellenic Studies*, 82 (1962), pp. 72-105.

al gran público, extendió tan lapidaria frase: "No puede dudarse ya, si se observa el estado de nuestros conocimientos actuales, que realmente hubo una histórica guerra de Troya, en que una coalición de aqueos o micenios a las órdenes de un rey cuya supremacía reconocían todos, luchó contra el pueblo de Troya y sus aliados".[79]

No fui yo el único cuya capacidad de dudar no había sido tan totalmente anulada. ¿Qué pruebas, preguntamos otros y yo, encontraron usted o Schliemann o Dörpfeld en todos los años de excavación en Hissarlik, que indiquen una coalición de aqueos o micenios a las órdenes de un rey cuya supremacía reconocían todos? Hasta donde yo pude descubrir, la respuesta se limita a una sola punta de flecha, de bronce, encontrada en la calle 710 de Troya VIIa. Más aún: ¿cómo logró Blegen encontrar un punto fijo en el tiempo mediante pruebas arqueológicas? La respuesta resulta inestable e insatisfactoria. Las flechas se basan, por necesidad, en los restos de cerámica y en nada más. En el informe de 1958, Blegen escribió que Troya Vlla había sido una ciudad efímera, que su duración no podía establecerse "con precisión", que "un siglo o menos, posiblemente el espacio de una generación de hombres" parecía lo más probable, una generación que luego trató de reducir al periodo e. 1275—1240 a. c. Pero en el libro siguiente, dedicado al gran público, destruyó Troya VIIa cerca del año 1250 a. c., "si no una o dos décadas antes" en una página y, tres páginas después, "cerca de 1260 a. C, si no un poco antes". Obviamente, Blegen se veía impulsado por razones ajenas a sus propios testimonios arqueológicos y a su juicio; a saber, por el deseo de que Troya estuviese destruida mucho antes de la destrucción de Pilos. Cuando yo comenté la inestabilidad cronológica de la "indiscutible" guerra de Troya, J. L. Caskey, íntimamente asociado con Blegen tanto en las excavaciones como en la publicación, replicó que "por ahora debemos dar a la fecha de la destrucción de Troya VIIa un margen de unos 20 o 30 años, hacia el fin del siglo XIII".[80] No conozco una aritmética mediante la cual "una generación de hombres" pueda datarse dentro de esos dos separados puntos terminales, y 1260 o 1250 o aun 1240 no son fechas que normalmente pudieran identificarse como "dentro de un margen de unos 20 o 30 años hacia el fin del siglo XIII".

No acaban allí nuestras dificultades cronológicas. Troya VIIa tuvo dos peculiaridades arquitectónicas: las casas, de mala calidad y de pequeño tamaño, que se hallaban dispuestas en terrazas, y las conocidas grandes tinajas estaban hundidas hasta los bordes en el suelo de las habitaciones y cubiertas con lajas, para que se pudiera caminar sobre ellas. Escribe Blegen: "Con cierta seguridad, podemos reconocer el esfuerzo de una comunidad amenazada por almacenar suficientes abastos de comida y bebida para resistir un sitio". Todo el mundo sabe que Homero extendió el sitio de Troya hasta convertirlo en una operación de diez años, pero no tomó en cuenta los relevos ni los abastos de los aqueos. ¿Se nos pide ahora que creamos que 35 años antes y quizás más, los troyanos previeron tal sitio? ¿Que cuando volvieron a poblar la ciudad, después de la destrucción de Troya VI por un violento terremoto, se dijeron a sí mismos: "Un día los aqueos vendrán a las órdenes de un jefe reconocido; así pues, preparémonos reuniendo y hundiendo *pithoi* en los pisos, pues allí podremos almacenar comida y bebida para cuando llegue el día nefasto"?

Precisamente un siglo antes, el 18 de octubre de 1873, Schliemann escribió al escéptico Max Müller, con la concisión que caracterizaba su correspondencia y sus libros y artículos: "Era... fuera de toda duda, el tesoro del último rey, el que reinaba cuando ocurrió la catástrofe, y al ser llamado este rey Príamo por Homero, yo llamo al tesoro el tesoro de Príamo, *y no tengo ninguna otra prueba de que el nombre sea correcto*" (las cursivas son mías). Así pues, en cierto respecto, la "Troya de Schliemann", permanece inmutable cien años después. La arqueología ha mejorado grandemente su técnica, y la cantidad de la documentación ha aumentado incalculablemente, pero la

[79] C. W. Blegen *et al. Troy IV (Princeton*, 1958), p. 10 y *Blegen, Troy and the Trojans* (Londres, 1963), p. 20, respectivamente.

[80] *Journal of Hellenic Studies*, 84 (1964), p. 10.

pregunta central sigue recibiendo la misma respuesta y casi en el mismo idioma, aunque quizás menos ingenuamente. Yo creo que ésta es una situación única en la historia de la arqueología moderna; ni siquiera Camelot puede comparársele.

Schliemann comenzó su carrera de arqueólogo, que había de durar 22 años con la firme convicción de que no solamente la *Ilíada* de Homero debía leerse como si el poeta fuera un bien informado "corresponsal de guerra", sino que la *Odisea* era una mezcla de bitácora e informe de inspección. Así pues, en 1888, tras unos pocos días de excavar superficialmente en *Ítaca*, localizó la granja de Laertes, el campo en que vivió Eumeo y las "ruinas ciclópeas" de diez de sus pocilgas; encontró también unas urnas de cremación que "muy posiblemente. . . conservaban las cenizas de Odiseo y Penélope o de sus descendientes", y excavó vanamente en busca de las raíces del olivo de cuya madera construyó Odiseo su lecho nupcial.[81] Su rápida publicación de un libro con tales descubrimientos no encontró una gran recepción. Tozer, principal autoridad en geografía antigua, dijo en un breve comentario que "un poco más de sentido crítico habría ahorrado bastantes esfuerzos".[82]

No muchos años habían de transcurrir antes que el propio Schliemann estuviese de acuerdo. En agosto de 1873, lo encontramos escribiendo a Charles Newton, pocos meses después de su descubrimiento del gran tesoro de Troya II, en un estrato plano y sin Acrópolis: "Homero es un poeta épico, no un historiador. No vio ni la gran torre de *Ilium* ni el muro divino, o el palacio de Príamo, porque cuando visitó Troya, 300 años después de su destrucción, todos esos monumentos yacían desde hacía 300 años bajo una capa de tres metros de espesor, de rojas cenizas y ruinas de Troya. Homero no practicó excavaciones para sacar a luz esos monumentos... La antigua Troya no tenía Acrópolis y el Pérgamo es una pura invención del poeta".

Tan rápido cambio de opinión representa un aspecto del temperamento de Schliemann que acaso no sea muy conocido, y merece un poco de nuestra atención. Creo yo que en su trabajo es tan importante como la más conocida y a menudo tempestuosa irascibilidad. De esta última se tienen incontables pruebas. Yo me limitaré a un ejemplo que he seleccionado porque incluye a Frank Calvert, el cónsul norteamericano en los Dardanelos, que ofreció a Schliemann derechos gratuitos para excavar en la mitad del monte de Hissarlik que era propiedad personal suya, que lo ayudó durante toda su carrera ante las siempre fastidiosas autoridades turcas y de muchas otras maneras, y que después de la muerte de Schliemann ayudó igualmente a Dörpfeld, según este último reconoció con agradecimiento. La correspondencia publicada incluye un buen número de cartas agresivas, enviadas a Calvert o acerca de él, pero ninguna alcanza los vuelos de una enorme carta escrita en Atenas en febrero de 1878 y enviada: a Max Müller en Oxford. Citaré un fragmento:

"Puedo indicarle a usted un libelo aparecido en el *Frasers Magazine* de febrero, escrito por Wm C. Borlase, presidente de la Real Institución de Cornualles y titulado `Una visita a la Troya del Dr. Schliemann', que por el número de sus acusaciones y la vehemencia de sus ataques deja muy atrás a cualquier otro libelo que antes se hubiera escrito contra mí. Antes que nada debo decirle que tengo en la Tróada a un enconado enemigo de nombre Frank Calvert, que también ha escrito el texto del libelo de Gallenga, así como el de Wm Simpson, en *Frasers Magazine* de julio pasado y el del libelo que hoy nos ocupa. El tal Calvert me ha estado calumniando durante años; yo le respondí tres veces en el *Guardian*, demostrando en mi última respuesta su mala fe y sus mentiras, y en consecuencia sus siguientes libelos fueron rechazados por la prensa. Pero, incorregible, ahora azuza a los viajeros ingleses contra mí con su falsa representación y explicación de las ruinas de Hissarlik y los convence de que me ataquen."

---

[81] *Ithaka, der Peloponnes und Troja*, ed. E. Meyer (Darmstadt, 1973), pp. 39, 51-2, 31 y 28-29, respectivamente.

[82] The Academy I (1869), p. 22.

Debo dejar a los psicólogos el considerar si las cualidades demoníacas de Schliemann, de las cuales esta carta representa sólo una faceta, no, eran esenciales, si pudo haber logrado lo que hizo sin ellas. Mi interés inmediato está en otra cosa que, estoy seguro, fue al menos igualmente decisiva para su carrera. Schliemann conservó hasta el fin de su vida un sentimiento de in—comodidad por su falta de preparación formal, y hay un genuino *pathos* en sus innumerables peticiones de ayuda y consejo y en sus expresiones de gratitud. Sus cartas a Bismarck y al Kaiser pueden irritar, pero ése es otro asunto. Nadie puede dejar de conmoverse ante sus relaciones con Virchow, Müller, Dörpfeld, Sayce, Mahaffy y otros muchos estudiosos. Y lo que es decisivo, aceptaba consejos en cuestiones técnicas y sabía reconocer un error. No fue cualquier cosa, después de todo, apreciar casi instantáneamente, en 1890, a la edad de 68 años, que Troya II, la Troya del gran tesoro, al parecer no era la Troya de Príamo, opinión a la que había arriesgado todo durante tanto tiempo.

Habiendo descartado rápidamente, como hemos visto, la teoría del Homero corresponsal de guerra (nunca pudo decidirse a abandonarla totalmente, cuando veía alguna oportunidad de revivirla), Schliemann se aferró a otros dos apoyos. El primero fue el tesoro. Tal como escribió a Newton en la carta que ya he citado "pero mi tesoro muestra que Troya fue... inmensamente rica, y siendo rica era poderosa, tenía muchos súbditos, grandes dominios. . ." ¡La confirmación llegó poco después cuando descubrió más tesoros en los pozos de Micenas. El segundo apoyo fue la topografía de la Tróada. Homero no podía haber visto enterrada a Troya, pero sí pudo ver la planicie de Troya, y la describió con notable precisión.

Luego llegó 1890, y las excavaciones de Blegen en 1893 y 1894 que hicieron salir del relato al tesoro. Troya VIIa era un mísero poblado sin tesoro, sin edificios grandes e imponentes, sin nada que remotamente se pareciera a un palacio. Los habitantes de aquellas ruinas no eran, en palabras de Blegen, "de los estratos más altos de la sociedad". Por fortuna, como inmediatamente dice, las "casas de la clase gobernante y de los ricos posiblemente se hallaban en las terrazas superiores en la parte central del sitio, donde fueron derruidas sin dejar rastros cuando la cumbre de la colina fue desmontada en tiempos helenísticos y roma—nos". Como no hay nada que hacer con edificios que desaparecen sin dejar rastros, aparte de suponer su existencia, la generación post—Schliemann quedó tan sólo con la topografía histórica.

En 1785, Lechevalier identificó una "ciudadela" fuera de Bunarbashi, aldea situada unos 10 kilómetros al sudeste de Hissarlik, y en consecuencia más lejos del mar, como la Troya de Homero, y su identificación obtuvo apoyo general pese a objeciones aisladas. La excavación de Von Hahn en 1863 no aportó nada nuevo, y cuatro años después Schliemann, recién llegado de sus descubrimientos en Ítaca, se convenció a sí mismo de que Bunarbashi no podía ser Troya, en parte mediante el argumento de "Homero corresponsal de guerra", pero también por el irrefutable argumento de que las zanjas de prueba que rápidamente se excavaron no mostraban señales de ninguna habitación prehistórica, conclusión que han confirmado todas las excavaciones siguientes. Pero los argumentos irrefutables no siempre son persuasivos. Yo no puedo explicar el magnetismo de la ecuación de Bunarbashi con Troya, para la cual no había ninguna buena razón, pero es el hecho que ni los trabajos de Schliemann allí ni sus primeras excavaciones en Hissarlik persuadieron a un número suficiente de arqueólogos y filólogos, y Schliemann respondió a su sordera con su característica energía y violencia.

Esto me coloca ante un acertijo. Schliemann se sintió profunda y continuamente perturbado por la resistencia a reconocer sus descubrimientos en los círculos clásicos alemanes y se aferró al menor apoyo, aun cuando fuera de carácter un tanto lunático. Y lo lunático no se limitó a uno de los bandos en el debate. En 1893 un oficial de artillería alemán, Ernst Bötticher, inició un torrente de publicaciones en que acusaba a Schliemann (y a Dörpfeld) de haber falsificado deliberadamente sus informes para ocultar que Hissarlik era solamente un gran crematorio antiguo. Schliemann se enfureció, desoyó las recomendaciones de sus amigos de que no hiciera caso a aquel hombre y en 1889 llevó a Bötticher a Hissarlik, pagando los gastos. . . todo fue inútil. Así pues, al año siguiente, 1890, una vez más por cuenta propia organizó una comisión internacional de expertos, que se reunió en Hissarlik y que el 30 de mayo expidió formalmente un "protocolo" que refutaba las

acusaciones de Bötticher. Entre tales expertos se encontraban Von Duhn, Carl Humann, Charles Waldstein y, desde luego, Virchow v Frank Calvert.

De manera característica, los absurdos ataques de Bötticher hicieron volver a Schliemann a Troya, de la que se había ido "para siempre", a la decisiva excavación de 1890. Pero yo debo volver a mi acertijo. ¿Por qué no acudió a sus más obvios aliados en Alemania, los historiadores de la antigüedad? Éstos, en contraste con los arqueólogos y los filólogos, pronto se habían puesto de su parte desestimando a Bunarbashi. En 1877, un año antes del segundo periodo de Schliemann en Hissarlik, se publicó en Leipzig una *Geschchte von Troas* de 112 páginas, basada en la autopsia personal del lugar, en un conocimiento sólido de las fuentes antiguas y en una apreciación crítica de las publicaciones de Schliemann. Las conclusiones sobre los puntos que aquí nos interesan, están firmemente del lado de Schliemann. Había resuelto la disputa Bunabarshi—Hissarlik (aunque se hacía el cáustico comentario de que no era posible entender el sitio exclusivamente a partir de los escritos de Schliemann); había un núcleo histórico en los relatos de la guerra de Troya, pero no era factible hacer nada con ellos; que la Troya de Príamo y de la *Ilíada* no existió nunca estaba demostrado por la obra de Schliemann (en ese momento, hemos de recordarlo, dominada por una cronología enteramente falsa). El autor de este libro era un joven de 22 años; su nombre era Eduard Meyer. Niño prodigio, se había interesado en el Asia Menor siendo aún un escolar en Hamburgo; comenzó su historia de la Tróada cuando estudiaba en Leipzig, pero la dejó a un lado hasta que tuvo la oportunidad de visitar la región. Esa oportunidad llegó cuando fue nombrado tutor en el hogar de Sir Philip Francis, cónsul de Inglaterra en Constantinopla. En septiembre de 1971, Meyer pasó seis días en la Tróada bajo la guía de Frank Calvert, y luego completó su libro. Sin embargo, no puedo encontrar ninguna referencia a él en la correspondencia publicada de Schliemann.

Un estudioso de 22 años acaso pareciera un apoyo demasiado débil, pero cuando Schliemann organizó su comisión para aplastar a Bötticher en 1990, Meyer era profesor de historia antigua en Halle, habiendo previamente ocupado la cátedra en Breslau y publicado el primer volumen de su gran *Geschichte des Altertums* [Historia de la Antigüedad]. Debo confesar mi incapacidad para explicar satisfactoriamente este enigma. La razón no puede estar en que los historiadores atacaran la fe de Schliemann en la guerra de Troya homérica, o en su falta de entusiasmo por los grandes vuelos de su fantasía. Mostraban una solidez roquiza para apoyar lo que más importaba a Schliemann, Hissarlik, y Eduard Meyer por lo menos se mostraba más dispuesto a aceptar un núcleo histórico en los relatos que Max Müller, con quien Schliemann mantenía relaciones continuas. Tal parece que filólogos, políticos, ingenieros y arquitectos tienen cierta medida de *auctoritas* en cuestiones arqueológicas, pero no los historiadores, y también en ese respecto la Troya de Schliemann permanece inalterada después de cien años.

Ahora se presenta un problema de lógica. ¿Cómo ocurrió que Schliemann y Meyer llegaran a opiniones tan diametralmente opuestas de lo que Schliemann había demostrado, aunque convenían en lo que el primero había descubierto? Ésta no es simplemente una pregunta de anticuario, pues los dos nombres se pueden remplazar por otros contemporáneos, especialmente Schliemann por Beglen. La estratificación de Troya, la arquitectura y la cerámica, etc., han sido resueltas en todos los puntos esenciales, hasta donde pueden serlo; pero no era aquello lo que Schliemann se había lanzado a descubrir. Él buscaba algo mucho más grande, la verdad acerca de una antigua y célebre cuestión histórica. Y ésa sigue siendo la cuestión principal, a la cual, cien años después, yo mismo voy a dedicarme. ¿Qué sabemos acerca de la guerra de Troya y sus antecedentes que no se conocía y no podía ser conocido hace un siglo, antes de que Schliemann y sus sucesores excavaran en Hissarlik hasta llegar a suelo virgen? Antes, sin embargo, deseo tocar cinco puntos sobre los cuales hay un consenso general, aparte de ese margen lunático que siempre ha infectado estas materias. Lo hago para limpiar el campo de asuntos marginales o ya no discutibles.

1. Schliemann era aficionado a los epítetos y aún lo es: de un artículo reciente he recogido los siguientes: "Seudo—verdad", "vida—fantasía", "astuto engaño", "vulgar", "dilettante", "falta

de conciencia" "psicopatía", "egoísta, romántico, torturado, infantil".[83] Esto es indiscutible, pero Schliemann también fue el padre de la arqueología prehistórica griega, y como tal es aclamado. Según se ha dicho, puede haber excavado como si estuviese buscando patatas, pero también fue el primer hombre en este campo, y virtualmente en cualquier campo de la arqueología, que insistiera en la importancia de la estratigrafía y en la primacía de la cerámica para establecer la cronología relativa. También supo apreciar —y no frecuentemente se reconoce la importancia de esto— que la pretensión suprema de la arqueología es contestar preguntas. Cuando, en 1875, le ofrecieron Chiusi como sitio arqueológico, lo rechazó: "No hay problemas que resolver" escribió, "y no podré encontrar nada que no posea ya todo museo". Su juicio pudo haber sido correcto o incorrecto, pero la idea básica era impecablemente correcta.

2. La antigua Troya estaba en Hissarlik, como virtualmente toda la antigüedad lo creyó, a partir de Homero, y la Troya que fue sitiada y tomada por los aqueos, si hubo una guerra de Troya, fue la ciudad que hoy llamamos Troya VIIa, violentamente destruida a fines del siglo XIII a. c.
3. El poeta o los poetas que llamamos Homero, aparecieron al final de una larga tradición oral. Schliemann se mantuvo firme a ese respecto, como virtualmente todos los que han discutido el problema homérico desde su tiempo. Hoy tenemos una comprensión mucho más clara del mecanismo de la poesía oral y de su transmisión, gracias a Milman Parry y sus sucesores, pero este conocimiento nuevo —podría decir revolucionario—, ha establecido poca diferencia en la cuestión que nos ocupa hoy.
4. Por causa de la tradición oral y porque la *Ilíada* y la *Odisea* no eran libros de historia ni informes de corresponsales de guerra, pueden esperarse errores en la escala y en los detalles, que no constituyen argumentos decisivos, en un sentido o en otro, acerca de la historicidad esencial del relato de la guerra de Troya. Una vez reconocido eso, deseo que el "otro bando" abandone su danza de victoria en ocasiones tan raras como al descubrir que un casco con colmillos de jabalí, mencionado una vez en la *Ilíada*, realmente existía en la Grecia micénica. ¿Quién ha pretendido nunca que cada palabra de la *Ilíada*, cada objeto, cada descripción del mar o de una colina o de un río en la Tróada es tan imaginario como las sirenas o la morada de los dioses? Ello se vuelve ridículo cuando Schliemann, Schuchardt, Dörpfeld y otros muchos sostienen seriamente, como poderosa prueba en apoyo de la identificación de Hissarlik con Troya, la larga escena final de la *Ilíada*: Príamo es llevado por Hermes en un carro al campo de los aqueos, llega a tiempo de comer y beber con Aquiles, se levanta por la noche, y siempre acompañado por Hermes, se lleva el cadáver de Héctor al río Escamandro, donde el dios lo abandona mientras él continúa hasta Troya, donde llega al amanecer. La distancia de este viaje "redondo" de Hissarlik al campamento aqueo y de regreso es aproximadamente la misma de la Academia Real a Tower Hill, de ida y vuelta. Aun sin ayuda de un dios, pudieron haber llegado a Bunarbashi así como a Hissarlik en ese mismo tiempo.
5. Aunque resulta casi embarazoso hacerlo, una larga experiencia me obliga a decir explícitamente que yo acepto la proposición de que los problemas históricos y arqueológicos que hoy nos ocupan no tienen gran importancia al evaluar los méritos literarios de los poemas ni su valor como entretenimiento. A cambio, debo insistir en que los méritos literarios no tienen importancia en materia de historicidad.

[83] W. M. Calder III, "Schliemann ora Schliemann: a Study in the Use of Sources", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 13 (1972), pp. 335-353. Este artículo es una denuncia importante de la hagiografía que corrientemente se hace pasar por la biografía de Schliemann.

Y ahora vuelvo a la cuestión central. En su esfuerzo por obtener permiso oficial del gobierno turco para comenzar su primera excavación en 1871, Schliemann escribió repetidas veces, no siempre en los mismos términos, que tenía "el objetivo puramente específico de demostrar que la guerra de Troya no era una fábula, que la Troya y el Pérgamo de Príamo existieron en realidad". ¿Lo logró? ¿Confirman las ruinas de Troya la historicidad de la guerra que Homero recordó y contó en parte? Conocemos la respuesta afirmativa de Schliemann, repetida por Dörpfeld después de él y por Blegen más tarde aún. En otras palabras, de los tres hombres que fueron responsables de este indiscutible (e indiscutiblemente grande) triunfo arqueológico. Las palabras exactas de Blegen merecen ser repetidas: "No puede dudarse ya... que realmente hubo una guerra de Troya histórica, en que una coalición de aqueos o micenios a las órdenes de un rey cuya supremacía re—conocían todos, luchó contra el pueblo de Troya y sus aliados." Blegen fue después más lejos. De Troya pasó a Pilos, y los últimos informes sobre tal excavación no llevaban simplemente el título de *Pilos*, como los anteriores habían dicho *Troya*, sino *El palacio de Néstor en Pilos*.

Y sin embargo, el hecho escueto es que Blegen no encontró nada, literalmente nada, en ninguno de los dos lugares que garantizara su conclusión histórica. En Troya no se descubrió ni una brizna que señalara a Agamenón o algún otro rey o conquistador o a una coalición micénica o siquiera a una guerra. Para tan lapidaria afirmación tengo la más alta, aunque renuente autoridad, la de Caskey, quien escribió: "Las ruinas físicas de Troya VIIa no prueban concluyentemente que el sitio fuera tomado. Un incendio accidental en circunstancias lamentables, o en un día en que soplaba un gran viento, puede explicar la destrucción general que, como se sabe, ocurrió. A mayor abundamiento, si esta ciudadela no fue saqueada, y en realidad si no fue saqueada por los griegos mandados por Agamenón, nos quedamos sin una razón convincente hasta para seguir llamándola Troya."[84] Desde luego, la cláusula "si" es lo que los arqueólogos han tratado de demostrar, y ahora la han convertido en una premisa.

Como es natural, los testimonios materiales sin documentos no pueden resolver la cuestión que Schliemann fue el primero en plantear. Lo más que puede decirse legítimamente cien años después de Schliemann es que, si en realidad hubo una guerra de Troya como la homérica, Hissarlik es la única fortaleza en esa parte del Asia Menor que pudo ser sitiada, y Troya VIIa es el único estrato que pudo tener importancia. Eso ya es algo, sin duda (por lo menos ya no oímos hablar de Bunarbashi), pero no es mucho. Y hay un sentido fundamental en que la arqueología intensiva y cada vez más avanzada de los cien años anteriores ha empeorado la posición: ha reducido en lugar de aumentar la posibilidad de encontrar una respuesta a la pregunta clave sin el descubrimiento de nuevos documentos, por ejemplo en hitita.

Esta paradoja, que cuanto más sabemos peor estamos, merece más consideración, y la cronología nos ofrece buena prueba de ello. Desde luego, Homero no nos da ninguna base cronológica y tampoco los antiguos cronógrafos, desde Herodoto hasta Eusebio, ya que forzosamente basaban sus cálculos en las tradiciones orales que, como se ha demostrado más allá de toda disensión sensata, invariablemente son engañosas en cuestiones cronológicas. No todas las tradiciones están tan tergiversadas como la de *Das Nibelungennlied*, que logra combinar en un solo complejo de acontecimientos a Teodorico el ostrogodo, que gobernó la mayor parte del Imperio de Occidente de 493 a 526, a Atila el huno, que invadió Italia en 452 y murió en 453, cuarenta años antes del ascenso de Teodorico al trono, y a cierto Peregrino que fue obispo de Passow de 971 a 979. Mas para el historiador un error de cien años resulta tan desastroso como uno de cuatrocientos. Reconozco que hay entre nosotros quienes insisten en que (o al menos se comportan como si) los griegos, mediante un proceso misterioso realizaran milagros cronológicos en su tradición oral, milagros que ningún otro pueblo conocido ha sido capaz de hacer. Tal fe no cabe dentro de mi categoría de "acuerdo racional". La única posible conclusión racional basada en las pruebas ha sido

[84] *Journal of Hellenic Studies*, 84 (1964), p. 9.

resumida en el subtítulo de un reciente e importante libro acerca de la cronología y la tradición oral, "*Quest for a Chimera*" [En busca de una quimera].[85]

A falta de documentos escritos fechados, la arqueología y sólo la arqueología nos da un marco cronológico. La dificultad a la que se enfrentaron Schliemann, sus contemporáneos y sucesores inmediatos, es que tenían demasiado margen. Basta con considerar el volumen de 1893 de la *Geschichte des Altertums,* de Eduard Meyer. Meyer había estudiado todas las publicaciones arqueológicas disponibles, poseía un cerebro tan penetrante como el que más en este campo y tenía la ventaja de su conocimiento de los jeroglíficos y la escritura cuneiforme. Y sin embargo, lo más que pudo ofrecer, aparte de fijar el florecimiento de la civilización micénica en el siglo xv a. c. a partir de sincronizaciones egipcias, fue una pauta muy vaga, un tanto semejante a ésta: la Edad de Piedra fue seguida, en ambos lados del Egeo, por una cultura común a la que llamó troyana, que fue pronto remplazada, particularmente en la Grecia continental, por la micénica. Esta última estaba tan avanzada en materia de técnica y "civilización" que hemos de atribuirle un largo periodo de gestación quizás iniciado por el año 2000 a. c., y un largo periodo de decadencia hasta la aparición de lo que hoy llamamos "cerámica geométrica".

Meyer era un historiador demasiado disciplinado para permitirse pensar que sabía más que lo que la evidencia permitía, al menos acerca de la guerra de Troya. Aceptó el núcleo histórico y nada más, y se quejó explícitamente de que "la expedición contra Troya no puede colocarse en un marco histórico firme". Otros, sin la cualidad que he mencionado, no supieron rechazar la libertad que les ofrecían siglos entre los cuales ir y venir, y ellos aportaron los marcos y las combinaciones que mejor convenían a su fantasía. Hoy el mar—gen se ha reducido considerablemente, de modo que pocos marcos o combinaciones quedan disponibles. No necesito catalogar todos los avances de los últimos cien años que han producido este resultado. Tan sólo mencionaré el establecimiento de una cronología de la cerámica que debemos a Furumark, no sólo porque quizás sea la más importante contribución aislada en la lucha por fijar una cronología, sino, asimismo, porque es la que mejor ejemplifica las dificultades de hoy.

Incluso a los arqueólogos hay que recordarles constantemente, aunque desde luego ya lo saben, que una cronología de la cerámica tal como la lograda por Furumark no equivale a una cronología de los reyes de Inglaterra. Lo que dijo Caskey de la fecha de destrucción de Troya VIIa, que debemos "tomar en cuenta un margen de unos 20 o 30 años a fines del siglo XIII", también se aplica a cualquier otra fecha basada en la arqueología. Nuestros profesionales aprecian esto cuando ven fechas tales como c. 1260 dispersas por una publicación de arqueología; el lego no lo aprecia y es asombroso con cuánta frecuencia los profesionales también logran olvidarlo. Lo olvidan porque resulta un obstáculo intolerable: un margen de 20 o 30 años es excesivo cuando se está buscando el marco histórico de una guerra, en nuestro caso la guerra de Troya. Pero es demasiado pequeño para la libertad de deambular que Schliemann y sus sucesores inmediatos disfrutaron, y por ello he hablado de la paradoja del conocimiento creciente.

Nos encontramos en esta situación porque Homero no nos ofrece un marco. La guerra de Homero, la guerra de los poemas y de la tradición es un hecho intemporal que flota en un mundo sin tiempo y, en el sentido en que yo he estado empleando la palabra, en un mundo sin marco. La historia de Paris y de Helena y de Menelao es la causa inmediata, como el asesinato ocurrido en Sarajevo en 1914, pero no es un marco. Se ha asesinado a otros caballeros, y otras damas nobles han sido seducirlas sin arrastrar a la mitad del mundo a una gran guerra. Lo que yo he llamado un marco siguiendo a Eduard Meyer, es la compleja situación social y política, en y entre las naciones afectadas, que condujo a una guerra en uno y otro caso, pero no en otros; no a la guerra en general, sino a una guerra específica entablada por combatientes específicos en una escala específica, etc.

La arqueología de Troya no ha añadido nada. Pero la arqueología de la Grecia Oriental, del Asía Menor, de Chipre y de Siria, que nos ha dado importantes documentos nuevos ofrece

[85] D. F. Henige, *The Chronology of Oral Tradition* (Oxford, 1974).

posibilidades hasta hoy desconocidas o no apreciadas. Sabemos que a fines del siglo XIII hubo una difundida devastación por todo el Peloponeso y la Grecia central, la descomposición del imperio hitita, la destrucción de Chipre y del norte de Siria. Documentos de Chipre y de Ugarit en el norte de Siria, por muy desconcertantes y fragmentarios que sean, dejan poco espacio a la duda de que una desenfrenada actividad de unos merodeadores se encuentra tras estas devastaciones casi simultáneas, y más y más expertos empiezan a vincular esa actividad con los dos textos egipcios, conocidos de larga data, de los que se deriva la apelación "pueblos del mar". Y está creciendo la tentación de colocar la destrucción de Troya VIIa en ese mismo marco.

Mientras persista el obstinado silencio de Troya y acerca de ella en los documentos de la época, todo eso no pasa de ser una hipótesis. Pero es una hipótesis que nos ofrece un marco reconocible y verosímil. Además, un marco que brota del suelo mismo, por decirlo así, no de la estratosfera, a diferencia de recientes insinuaciones de que la guerra de Troya fue un "fracasado intento de restaurar un imperio en descomposición", o una "expedición para apoderarse del Helesponto", necesaria porque Troya se había vuelto un "guardián ya no digno de confianza".

Todas esas insinuaciones, tanto las plausibles como las no muy plausibles, contradicen básicamente el cuadro homérico de la guerra de Troya, y ello me lleva a un principio metodológico. Antes de declararlo, debo detenerme para subrayar que no sólo la arqueología ha avanzado enormemente desde los días de Schliemann. Nuestra comprensión de las tradiciones orales y de la poesía heroica como forma de la tradición oral han avanzado no menos, y no puedo comprender por qué este nuevo conocimiento no ha sido recibido con el mismo entusiasmo que el conocimiento arqueológico (cuando su existencia es siquiera advertida, lo que no siempre es el caso). Discutir contra la evidencia comparativa, decir como Caskey que esa "fe en el valor de las primeras tradiciones griegas es una posesión completamente respetable", es abandonar la investigación histórica por un concepto casi teológico. Sin fe, a la cual no se ofrece ni se puede ofrecer una base, la razón nos indica que cuando Homero o cualquier otra tradición oral entra en conflicto directo con los documentos escritos (en nuestro caso las tablillas en Lineal B), o con los descubrimientos arqueológicos, con todo el respeto al pasado que Homero parece estar narrando como sin duda lo creía, no hay más remedio que abandonar a Homero.

Tal es el principio metodológico, e ilustraré brevemente cuán poco queda hoy de Homero como testigo del mundo en que tradicionalmente se cree que ocurrió la guerra de Troya, en aquellos puntos en que disponemos de una de las dos clases de testimonio que acabo de mencionar. Casi bastaría con comparar la lista, relativamente extensa y optimista de paralelos homérico—micénicos en las ruinas materiales, que puede encontrarse en *Homer and the Monuments*, de Helen Lorimer, publicado en 1950, con la mísera media docena, poco más o menos, que quedaba cuando apareció *Songs of Homer*, de Kirk, en 1962. Desde entonces, el palacio homérico y el carro de guerra homérico han sido abandonados, junto con sus accesorios. Finalmente, el peor golpe de todos: el rendimiento del último bastión de la "geografía micénica de Homero". Chadwick ha resumido recientemente sus conclusiones sobre el tema: "Creo yo que el testimonio homérico casi carece de valor. Una de las razones principales es, precisamente, la completa falta de contacto entre la geografía micénica tal como la conocemos hoy por las tablillas y la arqueología, y los relatos homéricos por la otra. Los intentos que se han hecho por reconciliarlos, como puede verse en la página 143 [de la primera edición] no son convincentes."[86]

Este fracaso de Homero en el banco de los testigos, como seguramente ya se habrá advertido, se limita a los objetos materiales, y el interrogatorio se basó en los descubrimientos efectuados no en Troya sino en docenas de lugares de Grecia y de otras partes, pero no en Troya. Nos encontramos ante extensos campos del comportamiento humano en que ni la arqueología ni los documentos de la época nos ofrecen algunos "testigos" para los relatos homéricos, al menos en el

[86] M. Ventris y J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek* (2a ed., Cambridge, 1973), p. 415.

actual estado de nuestros conocimientos; además, campos en que la pura arqueología, sin documentos, probablemente nunca lo hará. ¿Cómo hemos de juzgar a nuestros antiguos testigos cuando no hay un terreno común, cuando los otros tipos de testimonio no rechazan ni contradicen ni corroboran? La gama de temas a los cuales se aplica tal pregunta va desde la religión y las relaciones sexuales hasta la propia guerra de Troya, único tema al que he estado dedicándome. Ni la guerra ni la propia Troya se mencionan en ningún documento de la época, en ningún idioma, tomado de alguna excavación, hasta donde yo sé. Así pues, la cuestión está centrándose en la arqueología y la homérica guerra de Troya.

Recordemos que Schliemann comenzó su carrera de arqueólogo excavando en busca del palacio de Odiseo, la choza de Eumeo, etc. y pronto fue acremente censurado: "Un poco más de sentido crítico le habría ahorrado muchas dificultades". Pasó entonces a Troya a buscar el palacio de Príamo y la tumba de Héctor y el campamento de los sitiadores aqueos. Pero esta vez no fue censurado: su labor provocó un entusiasmo creciente y todo un siglo de esfuerzos y proposiciones de los arqueólogos; y sin embargo, supongo yo, las preguntas que planteó en Troya eran tan irreales como las que planteó en Ítaca; irreales en el sentido de que no puede esperarse que la arqueología encuentre res—puestas (a menos que descubra documentos). Después de todo, lo que llamamos la guerra de Troya fue sólo un sitio que supuestamente ocurrió hace más de tres mil años, de una ciudad fortificada que continuó habitada durante otros 1.500 años en los cuales hubo dos enormes desplazamientos de tierra, aparte de las normales construcciones y demoliciones de cada año. No entiendo cómo pudo imaginarse que la arqueología confirmaría las siguientes cuestiones fácticas, que voy a repetir tomándolas de lo que Blegen cree que han confirmado las excavaciones (si aceptamos, por el momento, que Hissarlik es la Troya homérica): 1) Troya fue destruida por una guerra; 2) Los destructores eran una coalición de la Grecia continental; 3) El jefe de coalición era un rey llamado Agamenón; 4) La supremacía de Agamenón era reconocida por los otros jefes; 5) También Troya encabezaba una coalición de aliados.

La única respuesta que yo puedo encontrar a mi pregunta en toda la lluvia de trabajos sobre el tema es que los descubrimientos arqueológicos no han contradicho a Homero en estos cinco puntos. Pero eso no es una respuesta, simplemente es invertir la pregunta. Si la arqueología no puede confirmar tales "hechos", por la misma razón tampoco puede falsificarlos (a menos que produzca algún testimonio tan extremo como, por ejemplo que la Grecia continental no estaba ocupada por entonces o algún hecho similarmente improbable). La guerra de Troya no es única en este respecto. Nadie recurre a la pala para verificar el relato sobre Atila en *Das Níbelungentied* o la versión épica eslava de la batalla de Kossovo, no sólo porque es innecesario, dado que disponemos de documentos, sino también porque resultaría una reconocida pérdida de tiempo. El hecho de que no dispongamos de documentación para la guerra de Troya no altera en lo más mínimo los límites de la arqueología; tan sólo introduce un gran elemento de melancolía y de desesperanza en la situación. Hay en la actualidad una poderosa corriente entre los arqueólogos no clásicos a separarse de lo que han llamado la "historia falsificada" con uno u otro sinónimos, igualmente peyorativos. Por desgracia, la Troya de Schliemann les ofrece municiones abundantes.

El propio Schliemann reconoció deformaciones y ficciones en el relato homérico. Yo pregunto (no por primera vez), ¿cuáles son los estigmas que revelan una distorsión, un anacronismo o una ficción abierta para diferenciarlos de una supuesta "reminiscencia" de hechos históricos? En 1878 Charles Newton, curador de antigüedades griegas y romanas en el Museo Británico, haciendo una extensa crítica del libro de Schliemann sobre Micenas, para la *Edinburgh Review*, escribió: "¿Qué parte de la historia de Agamenón realmente debe aceptarse como hecho, y mediante qué prueba podemos discriminar entre la que es simplemente una ficción verosímil y ese residuo de verdadera historia que puede reconocerse bajo un disfraz mítico, en esta y en otras leyendas griegas? Tales son problemas aún no resueltos, no obstante la inmensa cantidad de erudición y crítica sutil que se ha vertido en ellos." Ha transcurrido casi un siglo desde que Newton escribió eso, y su conclusión sigue siendo la menos escéptica que hoy, ante las pruebas, tenemos derecho a

sostener. Algunos de nosotros somos más escépticos: la homérica guerra de Troya, diremos, debe ser eliminada de la historia de la Edad de Bronce griega.

ENSAYO BIBLIOGRÁFICO*

INTRODUCCIÓN

Año tras año, Homero es objeto de un número abrumador de publicaciones en todas las lenguas occidentales, así como en algunas orientales. Para un repaso de las corrientes principales en los dos siglos anteriores, véase J. L. Myres, *Homer and His Critics*, ed. Dorothea Gray (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958); de los descubrimientos más recientes, A. Heubeck, *Die homerische Frage* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974); a Lesky, *Homeros*, reproducido de *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswíssenschaft*, Supplement-Band. XI (Stuttgart: Alfred Druckenmüller, 1967). Las publicaciones anuales están registradas en *L'Année Philologique.*

El objetivo de las páginas siguientes es indicar un reducido número de obras en que el lector encontrará estudios más extensos de varios puntos planteados en este libro, así como interpretaciones diversas. Se hace hincapié en las publicaciones recientes, que en su mayoría tienen bibliografías de las obras anteriores. Cuando ello fue posible, se dio preferencia a los libros y artículos escritos en inglés y, entre ellos, a los que, si bien escritos por especialistas, no requieren conocimiento del griego de parte del lector, ni un conocimiento profundo de la historia de Grecia.

M. *Cary, The Geographic Background of Greek and Roman History* (Oxford, 1949), y G. S. Kirk, *The Nature of Greek Myths* (Penguin, 1974) ofrecen excelentes introducciones a sus respectivos temas. Para los problemas más técnicos del estudio de los mitos, véase también Kirk, *Myth* (California y Cambridge, 1970); P. S. Cohen, "Theories of Myth", en *Man, 4* (1969), pp. 337-353. Acerca de las primeras comunidades griegas del Asia Menor, donde se compusieron los poemas homéricos, véase J. M. Cook, *The Greeks in lonia and the East* (Nueva York: Praeger; Londres: Thames & Hudson, 1963), Caps. 1-2. Las opiniones más recientes acerca de la evolución de la lengua griega son analizadas por J. Chadwick, "The Prehistory of the Greek Language", en *Cambridge Ancient History*, 3ª ed., Vol. II, Parte 2 (Cambrídge, 1975), cap. 39 (a).

Para un análisis crítico de los problemas metodológicos y las dificultades inherentes a todo intento de valerse de los mitos y las tradiciones orales de Grecia y de los poemas homéricos en

* No se da el lugar de publicación de los libros Penguin, las publicaciones por entregas o las de prensas universitarias. Estas últimas se citan en forma abreviada; así Chicago = University of Chicago Press; Oxford = al mismo tiempo Oxford University Press y Clarendon Press.

una reconstrucción histórica, me referiré a tres de mis ensayos: "Myth, Memory and History", en mi obra *The Use and Abuse of* History (Nueva York: Viking; Londres: Chatto & Windus, 1975); Cap. I, y los dos reproducidos en este volumen corno Apéndices; y a Franz Hampl, "Die 'Ilias' ist kein Geschichtsbuch", en su *Geschichte als kritische Wissenschaft, Vol. 2* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), pp. 51-99. Lo que puede llamarse la "visión micénica" del mundo de Odiseo, rechazada en este volumen, domina A *Companion* to *Homer,* ed. A. J. B. Wace y F. H. Stubbings (Nueva York y Londres: MacMillan, 1962), en el cual debe verse P. Vidal-Naquet, "Homére et le monde Mycénien, á Propos d'un livre récent et d'une polémique ancienne", en *Anuales: Economies, Societés, Civilisations, 18* (1963), pp. 703-19.

HOMERO Y LA POESÍA DE TRADICIÓN ORAL

Heroic Poetry, de C. M. Bowra (Nueva York *y* Londres, MacMillan, 1952), es el estudio más completo de la poesía heroica como género, con rico material ilustrativo de todas partes del mundo. Se encontrarán nuevos atisbos en su obra *The Language and Background of Homer,* ed. G. S. Kirk (Cambridge: Eng.: Heffer, 1964), Cap. *2. The* Songs *of Homer,* de Kirk (Cambridge, 1962) sigue siendo la mejor introducción a los problemas históricos, lingüísticos y literarios planteados por los poemas homéricos. Puede conseguirse una versión abreviada, en rústica, con el título de *Homer and the Epic* (Cambridge, 1965).

Las fórmulas y otros aspectos técnicos de los poemas homéricos deben estudiarse técnicamente (y, por tanto, esta sección de la bibliografía no será de gran utilidad al lector que no sepa griego). Los artículos de Milman Parry, subyacente en todo análisis reciente, han sido compilados con el título de *The Making of Homeric Verse* junto con una extensa e importante introducción de Adam Parry (Oxford, 1971). Acerca de los bardos contemporáneos de Yugoslavia, a quienes Parry debe ciertas vislumbres, véase A. B. Lord, *The Singer of Tales* (Harvard, *1960),* libro accesible a los no especialistas.

De las publicaciones más recientes he seleccionado las siguientes, las que más han aportado a las opiniones que he adoptado: A Hoekstra, *Homeric Modifications of Formulaic Prototypes,* publicado en las *Verhandelingen* de la Academia Holandesa, Vol. 71 Núm. 1 (1965); Adam Parry, "Have we Homer's `Iliad' "? en *Yale* Classical *Studies, 20* (1966), *pp.* 177-216; *J. B.* Hainsworth, *The Flexibility* of *the Homeric Formula* (Oxford, 1968); Bernard Fenik, *Typical Battle Scenes en the Iliad (Hermes,* Einzelschrift 21 1968), *y Studiesin the Odyssey (Hermes,* Einzelschrift 30, 1974) ; A. Dihle, H*omer-Probleme* (Opladen: Westdeutscher Ver-lag, 1970). El mejor defensor de la tesis de que la *lijada y* la *Odisea* fueron compuestas oralmente es G. S. Kirk, cuyos ensayos pertinentes han sido compilados en su *Homer and the Oral Tradition.* (Cambridge, 1976), M. N. Nagles plantea una hipótesis "chomskiana", atractiva pero insostenible, en "Towards a Generative View of the Oral Formula", en *Transactions of the American Philological* .Association 98 (1967), pp. 269-311, después incorporada, no siempre para bien, en su *Spontaneity and Tradition: A Study in the Oral and Of Homer* (California, 1974).

HOMERO, LA GUERRA DE TROYA Y LA ARQUEOLOGÍA

Toda la historia de Grecia intenta localizar el mundo de los poemas homéricos (así como la guerra de Troya) en su relación con las anteriores civilizaciones del Egeo y con la historia posterior de los helenos. Como breve introducción, véase mi *Early Greece: The Bronze and Archaic Ages* (Nueva York: Norton; Londres: Chatto & Windús, *1970) :* para un relato detallado del pe*riodo* 1100-650 a. c., C. G. Starr, *The Origins of Greek Civilization* (Nueva York: Knopf, 1961; Londres: Cape, 1962).

El mayor estudio general de la arqueología de la Edad de Bronce es el de Emily Vermeule, *Greece in the Bronze Age* (Chicago, 1964), escrita a partir de la idea de que "Homero ha sido rechazado como testimonio"; de la "Época de las Tinieblas", por A. M. Snodgrass, *The Dark Age of Greece* (Edinburgo, 1971), que se muestra escéptico de la historicidad de la sociedad homérica. Véase también Sinclair Hood, *The* Minoans (Nueva York: Praeger: Londres: Thames & Hudson, 1974); R. W. Hutchinson, *Prehistoric Crete* (Penguin, *1962) [La Creta prehistórica,* FCE, *1978];* J. *T. Ho*ker, *Mycenaen Greece* (Boston y Londres); Routledge & Kegan Paul, 1976; Lord William Taylour, *The Mycenaens* (Nueva York: Praeger; Londres: Thames & Hudson, *1964); C. W.* Blegen, *Troy and the Trojans* (Nueva York: Praeger, Londres: Thames & Hudson, 1963). Un relato sencillo sobre la arqueología egea se encontrará en Paul MacKendrick, *The Greek Stones Speak* (Nueva York: St. Martin's Press; Londres: Methuen, *1965).*

La serie en alemán llamada *Arehaeologia Homerica,* ed. F. Matz y H. G. Buchholz (Gotinga: Vandenhoeck & Rupprecht), que aún sigue adelante, no sólo varía mucho en su calidad sino que muestra grandes desacuerdos entre los autores sobre qué periodo arqueológico es "homérico". El fascículo de Heinrich Drerup, con el inequívoco título de *Griechische Baukunst in geometrischer Zeit* (Vol. *II,* Cap. 0, 1969) es decisivo al vincular las descripciones de las construcciones homéricas -hasta donde no son fantasía del poeta- con los siglos posmicénicos; cf. más generalmente Jan Bouzek, *Homerisches Griechenland* (Acta Univ. Carolina, Vol. *29,* Praga 1969).

La obra básica sobre las tablillas en Lineal B sigue siendo la de Michael Ventris y John Chadwick, Docum*ents in Mycenaen Greece,* pero es esencial utilizar la segunda edición (Cambridge, *1973), con sus* extensas correcciones, adiciones y reinterpretaciones de Chadwick. En "Homer and Mycenae: Property and Tenure", en *Historia, 6* (1967), *pp.* 133-159, reproducido en *The Language and Background of Homer ya* mencionado, yo demostré que existe un súbito rompimiento en el idioma de la propiedad y de la posición social entre las tablillas y los poemas homéricos. El relato familiar del desciframiento de las tablillas es el de John Chadwick, *The Descipherment* of *Linear* B (2ª ed., Cambridge, 1968).

El esfuerzo más serio por encontrar apoyo documental en los textos hititas para el relato tradicional de la guerra de Troya se debe a D. L. Page, History *and the Homeric lijad* (California, 1959). Más precisamente, Page sostiene que los documentos hititas establecían un fondo, ya que no mencionan la guerra ni Troya, y la clave de su argumento fue la identificación (discutible) de los Achchiyava de los documentos con los aqueas de Homero. A mí esta identificación me parece **hoy** refutada: véase Gerd Steiner, "Die `Ahhijawa-Frage tiente' ", en *Saeculmn, 15* (1964), pp. 365-92; J. D. Muhly„ "Hittites and Achaeans: Ahhiawa Redomitus", *en Historia, 3 (1974), pp. 129-45.* Otro estudio de Muhly, "Homer and the Phoenicians", en *Berytus,* 19 (1970), pp. 19-64, se relaciona con este tema.

Los argumentos fundamentales en la controversia sobre la historicidad de la guerra de Troya de Homero están reducidos en mi trabajo "The Trojan War"; con réplicas de J. L. Caskey, G. S. Kirk, y D. L. Page, en el Journal *of Hellenic Studies,* 84 (1964), pp. *1-20.*

INSTITUCIONES

De los más importantes análisis recientes de las instituciones, tres me parece que confían demasiado en nuestra capacidad de penetrar los detalles de las tablillas en Lineal B; Alfonso Mele, *Società e* ***Lavoro*** *neí poemi* omerici, publicado por el Instituto di Storia e Antichita Greche e Romane, de la Universidad de Nápoles (1968); Ja. A. Lencman, Die *Sklaverei in rn.ykenischen* ***usad*** *homerischen Griechenland*, trad. del ruso al alemán por Maria Bräver-Pospelova (Wiesbaden: Sterner, 1966); Sigrid Deger, *Herrschaftsformen bei Homer* (tesis; Viena: Notring, 1970). El cuarto, P.A.L. (Greenhalgh, *Early Greekare*, Cambridge, 1973), sostiene de manera convincente que hubo un súbito rompimiento con las prácticas micénicas.

Acerca de la estructura política, conserva su validez Rolan Martín, *.Recherches sur l'agora grecque (Bibliothéque des Écoles françaises d'Athénes et de Rome*, vol. 174, 1951); sobre el oikos y la familia, véase W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece* (Cornell; Londres; Thames & Hudson, 1968), Cap. 2; mi obra "Marriage, Sale and Gift in the Homeric World", en *Revue international des droits de l'antiquité, 31* serie, 2 (1955), pp. 167-94, con una posible modificación con respecto a Penélope sugerida por Lacey, "Homeric *hedna* and Penelope's *kyrios"*, en *Journal of Hellenic Studies, 86 (1966), pp. 55-69.* La más completa introducción en inglés al antiguo concepto de una evolución lineal del clan al estado, que pasa por alto el significado del *oikos*, se encuentra en Gustave Glotz, *The Greek City and lts Institutions*, trad. por N. Mallinson (Nueva York: Knopf; Londres: Kegan Paul, 1929), *pp.* 1-60. Lo que puede llamarse una posición intermedia es el extenso relato sobre la "caballerosidad" homérica en H. Jeanmaire, *Couroi et courátes (Travaux et Mémoires de l'Université de Lille,* N[9] 21, 1939, reimpreso en Nueva York: Arno, 1975), Cap. I. Acerca del trabajo, la técnica y las actitudes de los griegos arcaicos hacia ellos, véase también J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (París, Maspero, 1965), Cap. 4; acerca del ritual institucionalizado de las suplicaciones, J. P. Gould, "Mi*keteia"*, en *Journal of Hellenic Studies, 93* (1973), *pp.* 74-103; acerca de los regalos en la antigüedad en, general, aunque sorprendentemente sin referencia a los griegos, Marcel Mauss, *The Gift*, trad. por lan Cunnison (Illinois: Free Press, 1954, Londres: Cohen & West, *1954).*

La posición de los feacios entre la leyenda y la realidad es estudiada por C. P. Segal, ***The*** *Pheacians and the Symbolism of Odysseus*, en *Arion, 1* (1962), Nº4, pp. *17-64;* y en las páginas finales de P. Vidal Naquet, "Valeurs religieuses et mythiques de la terre et des sacrifices dans l'Odyssée", en *Problèmes de la terre en Grèce ancienne*, ed. M. I. Finley (París *y* La Haya: Mouton, 1973), *pp. 269-292.*

MORAL Y VALORES

En la primera edición de este libro escribí: "No puede haber mejor manera de comenzar un estudio de la imagen homérica del hombre y de sus dioses que leer dos recientes libros complementarios: Bruno Snell, *The Discovery of the Mind*, trad. al inglés por T. C. Rosenmeyer (Nueva York: Harper & Row; Oxford, B. Blackwell, 1953), especialmente los Caps. 1, *2, 8; y* E. R. Dobbs, *The Greeks and the Irrational* (California, *1951)*, Caps. 1-3. Tal afirmación aún es válida, aunque bien pude añadir el libro, considerablemente anterior, de Gilbert Murray, hoy pasado de moda, *The Rise of the Greek Epic* (31 ed. Oxford:, 1924), lleno de atisbos pese a su anticuado concepto de la composición de los poemas homéricos.

Entre los libros recientes, dos me parecen extraordinarios: A. W. H. Adkins, *Merit and Responsíbility* (Oxford, 1960), Caps. 1-3, y el extenso, sutil y complejo *Nature and Culture in the*

Iliad: The Tragedy of Hector, de J. M. Redfield (Chicago, 1975). Atkins ha elaborado su análisis en una serie de artículos, de los que mencionaré "Homeric Values and Homeric Society" y "Homeric Gods and the Values of Homeric Society", en *Journal of Hellenic Studies,* 91 (1971), *pp. 1-19,* respectivamente. El primero es una réplica a una crítica aguda pero no enteramente convincente de A. A. Long, "Morals and Values in Homer", en la misma publicación, 90 *(1970),* pp. 121-139.

Sobre temas especiales, véase E. Ehnmark, *The Idea of God ín Homer* (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1935), que trata el concepto de la divinidad, a diferencia de los mitos acerca de dioses en particular; R. K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism* (Nueva York: Scribners", 1952; Londres: Black, 1953), que subraya el elemento de compartir con gozo; G. S. Kirk, "War and the Warrior in the Homeric Poems", en *Problemes de la apene en Grèce ancienne,* ed. J. P. Vernant (París y La Haya: Mouton, 1968), pp. 93-117; N. Himmelmann, *Ueber bildende Kunst in der homerischen Gesellschaft* (Abhandlungen der geistes und sozialwissenschaftlichen Klasse, Akademie der Wissenschaft und der Literatur. Maguncia, 1969, Nº 7), estudio más variado de lo que indica el título, acertadamente complementado por Felix Eckstein, *Handwerk I, en Archaeologia Homerica, ya* menciona-da, Vol. 2, *Cap.* 1 (1974).

EPÍLOGO

El tema de W. J. Verdenius, *Homer, the Educator* of *the Greeks,* publicado en las *Medelingen* de la Academia Holandesa, Vol. 33 Núm. 5 (1970), es evidente por *su* título. El marco esencial es aportado por Sir Frederic Kenyon, *Books and Readers in Ancient Greece and Rome* (2ª ed., Oxford, 1951), **y** H. 1. Marrou, A *History of Education in Antiquity,* trad. *G.* Lamb (Nueva York: New American Library, 1964; Londres: Sheed & Ward, 1956, traducción no fidedigna de una obra que lleva seis ediciones en el original). Se encontrará un estudio de la antigua erudición griega sobre Homero en R. Pfeiffer, H*istory of Classical Scholarship* (Oxford, 1968); acerca del debate entre cristianos y paganos por Homero, en Jean Pepin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations* ***judéo-chrétien****nes* (París: Aubier, 1953), pp. 86-214.

En *The Ulysses Theme* (ed. rev„ Michigan; Oxford; Blackwell, 1963), W. B. Stanford examina las imágenes, tan notablemente variadas, de Odiseo, desde la antigüedad hasta nuestros días. Acerca de los temas homéricos en el antiguo arte figurativo griego, véase K. Friis Johansen, *The Iliad in Early Greek Art* (Copenhague: Munskgaard, 1967), Karl Schefold, *Myth and Legend* en Early *Greek Art,* trad. al inglés por Audrey Hikcs (Nueva York: Abrams; 1966), M. B. Scherer, *The Legends of Troy in Art and Literature* (Nueva York y Londres: Phaidon, 1963), recorre muchos siglos; aunque las casi 200 láminas son muy atractivas, las reproducciones a menudo son demasiado pequeñas y el texto no es realmente profesional.

Se terminó de imprimir este libro
en el mes de marzo de 1995 en los talleres
de Gráficas Ortega, Avda. Valdelaparra, 35,
Pol. Ind. de Alcobendas,
Madrid.

Se tiraron 1.500 ejemplares.